

—Boletín— Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.

La pregunta antropológica y las antropologías feministas

2021

ISSN: 2007_2414

Fotografía de Portada: Monumento a la Revolución, CDMX, 8 de marzo 2020. Silvana Flores S.
Instagram: @silvanflowers

Coordinadoras: Mary R. Goldsmith Connelly y Monserrat Salas Valenzuela

Responsables del número: Comisión de Antropología Feminista y de Género (CAFyG) del CEAS

Fotografías: Cristina Incháustegui Massieu
@cristinamassieu

Diseño y formación: Luis Adrián Maza Trujillo

Producción: Colegio de Etnólogos y Antropólogo Sociales , A.C.

Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. Marzo 2021, es una publicación anual editada por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. Av. Heroica Escuela Naval Militar #454 (24-A), piso 1, Col. Ampliación San Francisco Culhuacán, Delegación Coyoacán, C.P. 04260, Ciudad de México, México.
Tels. 55 4343 7429, 55 4796 1628
http://www.ceas.org.mx/
colegioetnologosyantropologos@gmail.com

Editora Responsable: Laura R. Valladares de la Cruz

ISSN 2007_2414



Este número fue realizado con el apoyo del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.

ÍNDICE


ortoParaTodoMéx



La pregunta antropológica y las antropologías feministas

Mary Goldsmith y Monserrat Salas
CAFyG – CEAS

La antropología feminista se ha constituido en un campo teórico y epistémico sólido; ha contribuido de forma importante a la explicación de los problemas sociales contemporáneos, poniendo especial énfasis, con la mirada de la interseccionalidad, en los procesos que afectan a las mujeres y a otros grupos sociales en contextos de inequidad y desigualdad. Como subcampo disciplinario, ha delimitado temas de interés, ha propuesto metodologías y ha contribuido a las discusiones epistemológicas y éticas en la formulación de lo que Esteban Krotz (1994) ha llamado *la pregunta antropológica* que ha orientado nuestra disciplina desde sus inicios, la búsqueda por la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad, a partir de la categoría *alteridad*.

Desde las antropologías feministas se abordan los interrogantes con miradas distintas, se vislumbran problemas antes no reconocidos y se plantean nuevas preguntas, además de ofrecer respuestas propias a las preguntas *clásicas* sobre la otredad, la diferencia, cultura-naturaleza, la universalidad y la condición humana, las cuales, finalmente, interpelan no sólo a la antropología, sino también a las ciencias sociales en su conjunto.

En este Boletín del CEAS dedicado a las antropologías feministas en México a través de una propuesta culturalmente situada y contextual, contribuimos a exponer parte del panorama diverso de nuestro ejercicio profesional, en tiempos de encuentros, desencuentros, conflictos y consensos.

La coordinación de este número estuvo a cargo de la recientemente conformada *Comisión de Antropología Feminista y de Género (CAFyG)*, para dar cumplimiento al objetivo de visibilizar y fortalecer la presencia de la antropología feminista y de género en nuestro país y en el sur global, en el marco de las actividades de nuestra asociación gremial. El contenido se conformó a partir de una convocatoria abierta publicada a mediados del año 2020, destinada a toda la comunidad antropológica, mediante la cual invitamos a nuestras/os colegas a escribir trabajos empíricos y/o teóricos que dieran cuenta de las interrelaciones y contribuciones pluridireccionales entre la antropología y los movimientos feministas, los debates antropológicos actuales y las diversas formas de manifestación de la acción colectiva.

La respuesta a dicha convocatoria desbordó en amplitud y variedad de respuestas, con textos escritos en su totalidad en el marco de la pandemia ocasionada por la Covid-19, reposicionando nuestra mirada profesional en los nuevos marcos de confinamiento y distancia física, para dar continuidad a las líneas de investigación y/o al activismo comprometido. Las reflexiones de las autoras cuyos escritos se recogen en este número, están inevitablemente atravesadas por circunstancias laborales y subjetivas, que han obligado a ineludibles procesos para deconstruir, reformular y resignificar las pautas de comprensión disciplinaria de nuestras realidades. Como se observará, algunos de los artículos son producto de procesos de indagación de largo aliento, mientras que otros dan cuenta de primeras aproximaciones a un problema de investigación o



simplemente, la (indispensable) presentación del dato etnográfico que impactó a la observadora.

Los artículos fueron dictaminados por casi treinta pares académicas, quienes realizaron un cuidadoso y propositivo trabajo sobre todos y cada uno de los manuscritos. Las autoras son en su mayoría jóvenes, algunas de pregrado, que transmiten en sus textos la mirada crítica no sólo a su entorno local y global, sino a la propia disciplina antropológica, para dar cuenta de nuevos espacios, nuevos lenguajes y nuevas presencias, que sin duda están/estarán en el centro del movimiento feminista actual.

En conjunto, los artículos abordan tres grandes temáticas: las relaciones dialógicas (y en ocasiones no tanto) entre la antropología y los feminismos; el recrudecimiento de complejas formas de violencia estructural, violencias de género y profundización de las desigualdades; y una dinámica mirada etnográfica sobre las redefiniciones de ciertas relaciones y espacios específicos de las mujeres.

Los trabajos de Marisa Ruiz-Trejo, Melissa Fernández Chagoya y Gabriela Pedroni, resultan explícitos en diversas versiones de discusión de las relaciones entre los feminismos y la antropología. El texto de Marisa Ruiz-Trejo, "Antropologías feministas frente al terricidio y pensamiento transfeminista en México", ofrece pautas para responder a ¿cuáles son algunas de las prácticas de pensamiento de la antropología feminista actual en México? y ¿qué particularidades tienen los trabajos de las nuevas generaciones de antropólogas en relación con la etnografía contemporánea?. La autora discute en torno a las epistemologías y los movimientos por la defensa de la vida y de la tierra; y al pensamiento transfeminista en antropología. Señala que las *apuestas epistémico-político-corporales* de antropólogas feministas de las nuevas generaciones se plantean desde otras formas de estar y de sentir, de hacer trabajo de campo y de vincularse con las personas, escuchar y crear alianzas alternativas para articular la defensa de los territorios, vinculados con sus propias vidas y experiencias, lo que ha supuesto una conexión estrecha entre procesos personales, políticos y representacionales.

El artículo de Melissa Fernández Chagoya, "Las mujeres como sujeto y objeto de conocimiento antropológico: más allá de la categoría género y más cerca de la antropología feminista", señala que los aportes de las antropólogas feministas mexicanas de la segunda mitad del siglo XX ocupan diferentes marcos epistemológicos, hacen uso de diversas posturas teóricas y, por ende, presentan varias metodologías. Sin embargo, son las interpretaciones de sus hallazgos, así como el sentido político que imprimen en sus problemáticas de estudio, lo que las hace conformar un rizoma que cambió el paradigma antropológico en nuestro país, y hoy en día constituye una comunidad científica vigente. Para la autora, la antropología de género en México en la segunda mitad del siglo XX, es feminista, y ha demostrado contundentes innovaciones metodológicas y técnicas en el trabajo de campo. Considera que en la antropología, disciplina androcéntrica constructora de la otredad que halla sus orígenes en el colonialismo, desde ella o al margen de ella, las antropólogas feministas hemos logrado lo imposible haciéndonos posibles: mujeres, sujetas de conocimiento antropológico más allá del género y más cerca del feminismo.

El trabajo de Gabriela Pedroni, "Antropologías en movimiento: relaciones que transforman la



antropología feminista", ofrece material etnográfico que da cuenta del diálogo entre los movimientos de mujeres indígenas y las antropólogas feministas, para reflexionar sobre cómo el movimiento influyó en algunas para reconocerse como feministas, así como los frutos que pueden cosecharse de sus diálogos. Presenta un breve recuento del desarrollo de la antropología en México, especialmente la influencia de los movimientos críticos y contestatarios como el de 1968, que jugaron un papel fundamental en los inicios de la antropología feminista mexicana. Y como, desde el levantamiento zapatista, se puso sobre la mesa la doble problemática de las mujeres indígenas: la de género y de pertenencia étnica. Termina señalando que la antropología por demanda, antropología aplicada o investigación a la carta, coinciden en el postulado general de realizar una antropología comprometida en la cual los anhelos de los grupos investigados son colocados en primer plano, es decir, una producción antropológica íntimamente conectada con las reivindicaciones y necesidades de las actoras de su trabajo de campo.

Los trabajos de Ana Sofía Torres Pavón, Renata Islas Rojas y Athenea Nictee Vitorin constituyen problematizaciones actuales de modalidades, formas y afectaciones de las violencias estructurales. El texto de Ana Sofía Torres Pavón, "Activismo feminista en la UAM Iztapalapa, el lenguaje de la resistencia en la arena institucional", escrito en su totalidad en primera persona, da cuenta de su experiencia en el proceso organizativo feminista acontecido en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, en la Ciudad de México. En su manuscrito, reflexiona sobre las dificultades y obstáculos para la movilización, así como en las propuestas y exigencias estudiantiles; se pregunta ¿cómo se configura el lenguaje de las resistencias y luchas por derechos en relación con los lenguajes dominantes de las instituciones? Relata su experiencia personal en los esfuerzos colectivos dirigidos a la búsqueda de justicia ante casos de violencia de género en la universidad; enfoca la mirada hacia la fuerza de los usos del lenguaje de las organizaciones estudiantiles como prácticas de resistencia, de memoria y de una voz colectiva que se alza y exige ser escuchada. Reconoce que las continuas violencias desbordan el espacio educativo, por lo cual propone otras formas de organización, así como tomar otros espacios para seguir haciendo oír sus voces. Seguramente los y las lectoras encontrarán experiencias similares en sus propias instituciones.

En su texto "¿Violencia sexual masculina o la masculinidad de la violencia?": la relación entre la desigualdad de género y la violencia sexual, Renata Islas Rojas, propone una interesante reflexión general acerca de la relación entre la desigualdad de género y el ejercicio de la violencia, incluyendo la sexual. Incluye algunas interacciones en redes sociales virtuales, que constituyen discursos cotidianos, con los cuales ilustra elementos de articulación entre la concepción del rol masculino y la legitimación de su vínculo con la violencia y la agresividad. Expone aspectos de la denominada *crisis de la masculinidad* y de las *nuevas masculinidades*. Culmina su texto señalando que sólo la revolución de género que surja como oposición al *sentido común* que es la estructura patriarcal vigente, y que desemboque en la destrucción del sistema sexo/género, --dado que éste le es inherente la violencia--, podría considerarse la única solución para erradicarla.

El artículo de Athenea Nictee Vitorin, "Amor romántico: continuidades y transformaciones en el



modelo de la regulación posfordista", parte de dos ideas principales: primero, que lejos de corresponder a características innatas o internas de los individuos, los sentimientos en realidad se encuentran en profunda relación con el orden social, cultural, político y económico; y segundo, que si hay un sentimiento que ha sido central para la estructuración de la modernidad capitalista ha sido el amor circunscrito en el modelo del "amor romántico". Retoma fragmentos de relatos de dos mujeres, con los cuales dialoga para señalar que si bien la regulación posfordista propia de la globalización neoliberal trae consigo cambios en la lógica sentimental (con nuevos modelos de amor y nuevos dispositivos que emergen para cubrir las necesidades del nuevo contexto), aunque eso no significa que el modelo del amor romántico haya dejado de tener vigencia; antes bien, elementos de uno y otro modelo coexisten. Las transformaciones en los modelos sentimentales en el contexto de la regulación posfordista no siempre son propiciadas por el mercado, han sido producto de la agencia y la resistencia activa de las sujetas que movilizan –dependiendo sus diferentes circunstancias– sus prácticas y representaciones amorosas y con ello su subjetividad. La autora argumenta que es importante abundar en las particularidades concretas de la relación amor-poder-mujeres en un contexto también concreto con hay realidades específicas, como la violencia feminicida ligada al amor, que urge entender para erradicar.

Los trabajos de Viaani Coral Mendoza López y Charlynne Curiel dan cuenta de los nuevos (o no) espacios de presencia de las mujeres, resignificados con miradas etnográficas críticas. El artículo "Sobre la violencia de género, el menosprecio y la cosificación sexual de las estudiantes médicas durante su formación en un hospital público", escrito por Viaani Coral Mendoza López, expone la marcada diferenciación de género que viven las estudiantes de medicina cuando realizan su Internado en un hospital público de la Ciudad de Oaxaca. La autora documenta de primera mano insinuaciones, un particular lenguaje y la enseñanza y aplicación de ciertas técnicas quirúrgicas. Concluye que es la institución médica la que genera las condiciones que posibilitan la reproducción de dicha violencia, en parte, por el sistema desorganizado de enseñanza, que permite que cualquier médico o médica de un rango superior a las internas, puedan fungir como mentores y con ello abrir un campo de acción al castigo, hostigamiento y acoso. El material etnográfico incluye las propias experiencias de la autora, ofrece pistas para seguir indagando sobre contextos poco cuestionados, en los que se experimenta violencia de género de manera sistemática, en lo que denomina una "tradición profesional".

Charlynne Curiel en su artículo "Hacia una antropología feminista de la relación de las mujeres y las cocinas: una propuesta desde Oaxaca", propone una antropología feminista de las cocinas y la alimentación; analiza una serie de investigaciones que indagan en el papel de las mujeres rurales e indígenas oaxaqueñas en la producción y proveeduría de alimentos, ofrece pistas para transitar hacia una antropología de las cocinas que las analice como espacios propios de las mujeres y no como los lugares históricamente feminizados. Propone conocer, analizar y visibilizar a las mujeres concretas que guardan recetas, dietas, menús, conocimientos agrícolas y culinarios y experiencias a través de conocer sus "voces" y problematizar las condiciones culturales, socio-económicas, políticas y ambientales que abonan en



la producción de sus subjetividades tomando en consideración las labores de la vida cotidiana que las van construyendo como las mujeres que son.

Además de los trabajos que se recibieron por la Convocatoria abierta, solicitamos dos colaboraciones específicas. La primera, titulada "Reglamentos de prácticas de campo y protocolos de seguridad en trabajo de campo: algunas reflexiones", escrito por Adriana Aguayo Ayala, versa sobre la atención que las instituciones de formación en antropología están dando a las condiciones actuales en que el estudiantado realiza las prácticas de campo. Muestra que, si bien el número de reglamentos ha ido en aumento en los últimos años, las instituciones de formación en Antropología que cuentan con ellos representan apenas un poco más de la quinta parte del total de las instituciones que integran la Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMIFA). Observa que la mayoría son normativas de prácticas de campo y sólo de manera reciente se han formulado reglamentos de corte preventivo que incluyen medidas de seguridad y consideraciones éticas. Sin embargo, ninguno contempla la violencia de género, una ausencia que seguramente será motivo de reflexión y demanda de la antropología feminista en México. El segundo texto, "Y la culpa no era suya, ni dónde estaba, ni cómo vestía. A tres meses de la desaparición de Mayela Álvarez", escrito por Séverine Durin en noviembre de 2020, para dar cuenta del indignante caso de la desaparición de nuestra colega Griselda Mayela Álvarez Rodríguez, en un relato detallado, autorizado para ser publicado por sus familiares, narra desde el día uno el camino de la denuncia, señalando que fue desaparecida en el contexto de endurecimiento de la violencia contra las mujeres, alza de los feminicidios y de la trata de mujeres, baja de la eficacia del sistema de justicia penal, impunidad en casos de desaparición, prevalencia de intereses políticos conservadores, y desvinculación forzada de las personas de su círculo de amistades, colegas, incluso parientes.

En nuestro país, cada día son asesinadas 10 mujeres; la antropología feminista no elude este drama cotidiano, por eso, en el caso de Mayela Álvarez, reconocemos que la violencia en contra de las mujeres es un problema grave y profundamente doloroso; su desaparición constituye una muestra ignominiosa de la agudización de la violencia en todas sus formas. Hemos señalado que nos mantendremos atentas a las acciones que las autoridades lleven a cabo, para que ofrezcan avances significativos en las indagatorias, mediante una actuación eficiente y pronta. Sostendremos nuestra exigencia de aparición con vida de Mayela y de todas las mujeres ausentes en nuestro país.

****

En conjunto, los artículos incluidos en este Boletín, aluden a un vasto campo de referencias bibliográficas, desde clásicas hasta contemporáneas, teóricas, etnográficas y multidisciplinarias, que aportan visiones críticas de la antropología misma y de la condición de las mujeres en las diferentes dimensiones de nuestras vidas; se retoman autoras/es de México y Latinoamérica, y también de otras latitudes, constituyendo así un mosaico de diversa urdimbre para construir y significar el entorno en que el pensamiento y acciones del feminismo, ofrecen respuestas a nuestra disciplina y recogen de la antropología caminos de análisis para problematizar la categoría género.

Las fotos de la portada y del interior del Boletín, también constituyen testimonio gráfico de las presencias y temáticas diversas que se suman a las

ofrecidas en los artículos. En la portada, consignamos una imagen de la marcha del 8M 2020, en la Ciudad de México, que partió del Monumento a la Revolución hacia el Zócalo capitalino. La marcha, una de las manifestaciones más concurridas en la historia de nuestro país, se sumó a las que también se realizaron en otras ciudades, como expresión apremiante de la rabia y la lucha contra la violencia de género, el paso colectivo de las experiencias vividas en espacios privados, a la irrupción en calles y avenidas, en las que se escuchó el reclamo y la exigencia de las mujeres por una vida libre de violencia, temática que se aborda en algunos de los artículos comentados previamente. Las marchas en las distintas ciudades del país, antecedieron al Paro de las Mujeres 9M, el cual se convocó para que en los hogares, las universidades, los centros de investigación, las familias, las escuelas, las oficinas gubernamentales, los campos, los comercios, las comunidades y en las calles, se experimentara el dolor y el vacío de lo que significa un día sin nosotras.

El ensayo fotográfico contenido a lo largo del número, centrado en el pañuelo verde, conforma un álbum dedicado al símbolo contemporáneo de la histórica demanda del feminismo en torno al derecho a decidir sobre nuestros cuerpos; demanda que, por cierto, se ha logrado sólo en dos entidades federativas (Ciudad de México, desde abril 2007 y Oaxaca, desde octubre 2019), en las que el aborto es legal. Teñir de verde este número pretende ser un homenaje a las mujeres que han tomado las calles y los congresos locales para exigir que el derecho a decidir se haga ley, para evitar las muertes innecesarias de mujeres. El pañuelo verde que se amarra en las muñecas, en las mochilas, que cubre rostros diversos, que se cuelga en nuestros espacios de trabajo, que portado en el cuello ya forma parte del atuendo especialmente de las mujeres más jóvenes, significa la multiplicidad de maneras de posicionarnos cotidianamente, constituye una declaración política y de reconocimiento mutuo, frente a la demanda de educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir, como lo exige la imponente ola feminista en México, el resto de Latinoamérica y en el mundo entero.

Como siempre, quedan temas pendientes de abordar, de profundizar y de polemizar, como por ejemplo la participación de las mujeres en instancias políticas, la construcción de "otros datos" sobre la violencia de género, la crítica a las asignaciones presupuestales en materia de igualdad de género, la docencia en antropología, la construcción de genealogías, el trabajo de campo en tiempos de pandemia, entre otros. El reto es fuerte, pero nos compromete como Comisión de Antropología Feminista y de Género, a seguir dando pasos para contribuir a la visibilización y fortalecer la presencia de las antropologías feministas en todos los territorios.

Con la publicación de este número, esperamos aportar al CEAS, reconociéndola como la asociación gremial con mayor trayectoria, continuidad y prestigio en nuestro país; para lo cual hacemos un sincero llamado a las antropólogas de todas las generaciones y especialidades, para que se integren a nuestra Comisión, a través de su colegiación al CEAS, compartiendo responsabilidades y aportando un sello característico a las diversas actividades planeadas.

Bibliografía

Krotz, Esteban (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4 (8), 5-11.


LegalYa


#AbortoLegalYa
#AbortoParaTodoMéxico
ción sexual para descubrir, anticonceptiv
egal para de



Antropologías feministas frente al terricidio y pensamiento transfeminista en México

Marisa G. Ruiz-Trejo
Universidad Autónoma de Chiapas
marisaruiztrejo@unach.mx

Introducción

Las *antropologías feministas en México* tienen una larga trayectoria que ha bordado y desbordado distintos anudados, no sólo en el ámbito académico, sino también en el de las organizaciones civiles y el activismo político (Berrio, Castañeda, Goldsmith, Ruiz-Trejo, Salas y Valladares, 2020). Por eso, en este trabajo me pregunto: ¿cuáles son algunas de las prácticas de pensamiento de la antropología feminista actual en México? y ¿qué particularidades tienen los trabajos de las nuevas generaciones de antropólogas en relación con la etnografía contemporánea?

En este artículo retomo dos figuras de la antropología feminista (Ruiz-Trejo, 2016; 2020). La primera figura está articulada con las *epistemologías* y los *movimientos por la defensa de la vida* y *de la tierra,* como fuerzas que sirven para analizar, comprender y transformar el mundo antropocentrado en la existencia humana. La segunda se relaciona con el *pensamiento transfeminista* en antropología, así como sus aportes para "construir y no destruir".

Antropologías feministas frente al "terricidio"

"Terricidio" es un concepto del *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* (Millán, 2019). El "terricidio" ha sido producido por Estados-nación, y empresas, a través del extractivismo, megaproyectos, aumento de gases de efecto invernadero, bajo el modelo de la economía desarrollista (Calla, 2019). Este sistema global capitalista extractivista se ha entrecruzado con la represión feminicida, la violencia sexual o de género, y otras fuerzas que matan (Calla, 2019).

A partir de los años noventa (s. XX), el trabajo etnográfico sobre el "terricidio", ha puesto el foco de atención en quienes viven en los territorios, y al mismo tiempo, ha cuestionado el *esencialismo étnico* y el *etnocentrismo de los feminismos* (Hernández, 2001). Antropólogas indígenas, afrodescendientes y disidentes sexuales han contribuido a transformar la disciplina con sus trabajos desde las organizaciones comunitarias y los movimientos sociales más amplios, dando lugar a visiones más complejas, a perspectivas menos homogeneizantes sobre las comunidades, así como menos victimistas de las mujeres y de otros tipos de existencias. Además, han desarrollado marcos teóricos alternativos a los nor/estadounidense/eurocentrados inclinados más a la reflexividad teórica colectiva a partir de los cuerpos en los territorios.

El cuerpo-territorio como tema de estudio

En México, a partir de los años noventa (s. XX), la etnografía del "cuerpo-territorio" ha caracterizado los trabajos antropológicos feministas decoloniales,



antirracistas y anti-extractivistas. La etnografía del "cuerpo-territorio" ha servido no sólo para conocer la relación histórica profunda entre el "cuerpo-territorio", sino también para transformarla. La noción de "cuerpo-territorio" surgió a partir de pensadoras como Lorena Cabnal (2019) y defensoras de la vida y de la tierra como Lolita Chávez, Tzk'at-Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, Iximulew, Guatemala.

En México, particularmente en Oaxaca, se ha registrado el mayor número de conflictos graves por la minería (Herrera, 2011; Berrio, 2013; Arteaga, 2013; Ochoa, 2017; Mora, 2018; González, 2019). El trabajo de Lina Rosa Berrio Palomo (2013), antropóloga feminista negra, quien ha realizado investigaciones en la Montaña, la Costa Chica y la zona centro de Guerrero, una región llena de luchas y de historias de procesos organizativos (CRAC, UPOEG y Casas de la Mujer Indígena, CAMI), ha documentado cómo las mujeres *Na Saavi*, *Mé phaa*, *Ñomndaá* y las afromexicanas, en articulación con sus comunidades, han sido parte fundamental de las resistencias territoriales y rebeldías antipatriarcales. La etnografía del "cuerpo-territorio" ha *remapeado* las formas de inteligencia colectiva y los procesos para recuperar la dignidad de los pueblos, la memoria y el conocimiento de sus ancestras.

Las etnografías desde las luchas comunitarias frente al extractivismo

Las antropólogas indígenas, afrodescendientes y feministas pluridiversas frente al extractivismo capitalista y los megaproyectos han logrado generar vínculos importantes y estrategias de resistencias contra el genocidio, la violencia sexual y el sistema colonialista racista, sexista y clasista. Las etnografías desde las luchas comunitarias contra el extractivismo (Hernández, 2014; García, 2014, 2019, 2020; Patiño, 2019) se han diseminado para hacernos conscientes del poder del lugar, el espacio, las geografías, los territorios y su relación con el colonialismo, raza y género, así como de la necesidad de descolonizar las relaciones espaciales (Goeman, 2013).

En medio de esta guerra contra las mujeres (Leyva, 2019), en la que los latifundistas y proyectos extractivistas saquean y despojan sus "cuerpos-territorios", Madaí García González, antropóloga feminista pluridiversa, ha documentado, desde el *punto de vista de las mujeres zapotecas* de dicha comunidad, la defensa de su territorio contra la minera "Plata Real", filial de la canadiense *Linear Gold Corporation*. Como es común en este tipo de conflictos, la minera obtuvo una concesión sin el permiso de la comunidad y esto generó afectaciones por la explotación de los recursos. Según la autora, algunas mujeres zapotecas resistieron por su sentido de pertenencia al territorio, desde su cosmovisión vinculada a la "madre-tierra" y su interés en la búsqueda de la autonomía de los territorios (García, 2019).

Autoetnografías feministas comunitarias

En México, algunas antropólogas feministas han desarrollado trabajos dando importancia no solo a la *posicionalidad* en relación con sus propias vidas personales, sino también con sus experiencias comunitarias (Cariño, 2020; Méndez, 2020; Flores, 2017 y 2018). Las *etnografías feministas comunitarias* han contribuido a la deconstrucción del



racismo dentro de la propia disciplina, mientras sus teorizaciones y posiciones políticas han estado atravesadas por dobles y triples desafíos epistemológicos: descolonizar, despatriarcalizar y desheteronormativizar el conocimiento.

Con ese horizonte, el trabajo de Susana Flores López (2018), antropóloga feminista triqui, es significativo en la transformación de las formas de producción de conocimiento, debido a que su investigación modifica la idea dominante de la antropología feminista de que "lo personal es político", para pasar a "lo personal y lo comunitario es político". Para la autora, la "autoetnografía feminista comunitaria" requiere el reconocimiento: 1) del lugar que tiene como antropóloga en la academia, 2) el punto de vista comunitario como mujer triqui de Oaxaca y 3) las implicaciones que como feminista puede generar en la investigación.

Por su parte, el trabajo de Carmen Cariño, mujer de origen Ñuu Savi y campesino, activista y feminista descolonial, recupera las discusiones y debates sobre la "colonialidad del saber", la sujeción frente a los conocimientos occidentales y su imposición como conocimiento científico, así como los vínculos en la construcción científica con la "colonialidad del género". Hace un llamado a "crear coaliciones" y a generar conocimientos, ideas, que abran surcos y abonen a la lucha de los pueblos por la defensa de la vida desde una perspectiva feminista (Cariño, 2020).

El pensamiento transfeminista en antropología

El pensamiento transfeminista se moviliza en un contexto de violencias sexogenéricas, de sexismo, misoginia, racismo, homofobia, heterosexualidad, heteronormativididad y transfobia. Es un movilizador teórico y político, desde las intersecciones entre género, etnia y clase social, que irrumpe en la crítica feminista en México como una forma de contestación radical a la categoría homogeneizante y universalizante "mujer" (entendida por el feminismo occidental dominante como sinónimo de mujer blanca, formada, de clase media, heterosexual, judeocristiana, etc.) y, por tanto, permite ampliar las maneras rígidas de pensar el sujeto del feminismo.

A partir de los años noventa (s. XX) en México, han aparecido más frecuentemente etnografías y trabajos sobre heterosexualidad, homosexualidad, subjetividades lésbicas, diversidad sexual, disidencias de género, sexualidades negras en la diáspora, cuerpos en transición, personas no binarias, así como luchas por la justicia sexual (Alfarache, 2003; Valencia, 2013; Leibold, 2015; Castro, 2016; Gómez, 2004 y 2016; Avendaño, 2018; Mitjans, 2020). Estas etnografías, muchas veces experimentales, cada vez cobran mayor vigencia en los análisis antropológicos y en los feminismos, como herramientas para enfrentar espacios académicos y de lucha en donde la ficción de la superioridad masculina, blanca, heterosexual y cis-género acapara toda la autoridad epistémica. A continuación expondré algunos de estos trabajos que ayudan a repensar la antropología feminista y la antropología en general.

Subjetividades y sujeto de la etnografía transfeminista

Las epistemologías feministas nos han enseñado lo importante de romper con la separación estricta



que existe entre "sujeto de investigación" y "sujeto cognoscible", ya que "la intersubjetividad requiere intercambiar posiciones de acuerdo con el momento particular del diálogo sostenido por ambas partes" (Castañeda, 2010: 224).

Si para la etnografía feminista las mujeres son el sujeto privilegiado de las investigaciones (Harding, 1991), para la *etnografía transfeminista* las personas que no caben dentro de las formas heteronormativas y binaristas (personas trans, géneros no binarios y fluidos, identidades no heteronormativas, disidencias sexuales indígenas como antzwinik, winikantz, anzilón, *muxhe,* afrodescendientes, tullidas, lesbotransfeministas, cuir, entre otrxs) serían los sujetos con quienes lxs investigadorxs tendrían que generar diálogos. Al compartir experiencias semejantes y haber pasado por situaciones similares, incrementarían la "objetividad" (Harding, 1991).

Etnografías feministas de experiencias interseccionales

En las sociedades poscoloniales contemporáneas la diversidad de formas de entender la experiencia de "ser mujer", "ser hombre" o encarnar otras subjetividades, es amplia e interseccional, se cruza con heterogeneidades de raza, clase, género y sexualidad (mujeres indígenas, afrodescendientes, lesbianas, intersex, mestizas, blancas, cis-mujeres, etc), así como de otros sujetos que no se sujetan a identidades binaristas (antzwinik, winikantz, anzilón, *muxhe*, *biza´ah*, migrantes lesbianas y no-binarixs, trans afrodiaspóricxs, *two spirits*, hijras, omeggid, entre otras).

En la tesis "Guendaranadxii: la comunidad muxhe del Istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico afectivas", de Amaranta Gómez Regalado, primera antropóloga *muxhe* en obtener un título profesional en México y una de las antropólogas feministas de la disidencia sexual más visibles en el espacio público nacional e internacional, analiza las relaciones erótico-afectivas de las *muxhes* en las comunidades zapotecas de Juchitán, en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Para la autora: "*muxhe* proviene de la palabra mujer de la lengua española del siglo XVI, mujer, muller, muxhe" (2004:199). Este término, acompañado de un pronombre neutro, se puede referir a un tercer espacio, que arropa a múltiples identidades, por ejemplo, las personas que nacen asignadas como "varón" y crecen con "identidades genéricas femeninas" (Gómez, 2016).

Por su parte, Lukas Avendaño (2018), antropólogx muxhe, ha desarrollado un trabajo de auto-etnografía feminista experimental, combinando poesía, performance, drag, así como distintas formas artísticas y gramáticas. Avendaño critica cómo la antropología clásica se dedicó a investigar al "otro"; a observar a "los estudiados, los mirados, los exóticos"; a crear museos que exotizan, almacenan objetos e incluso exponen a personas que consideraban "raras".

Desafíos de las nuevas generaciones

En México, el 8 de marzo de 2020, miles de feministas salieron a las calles para denunciar un modelo político y económico que se expande sobre la base del terror y del dolor de tantos asesinatos atroces de mujeres, y exigir un alto a la violencia sexual y a la violencia feminicida. En este contexto, las *epistemologías feministas* siguen siendo consideradas por las fuerzas conservadoras epistémicas,



como ideologías políticas, adoctrinamientos y métodos inexactos, y sus críticas no se han afianzado lo suficiente en las comunidades científicas. Si el sexismo y el etnocentrismo han sido brillantemente señalados por las críticas feministas en las teorías y en las exigencias de pertenencia a la academia y mérito en las comunidades científicas, la lesbofobia, la homofobia, la transfobia, el racismo y el clasismo y sus efectos en los campos científicos, constituyen aún un desafío.

Uno de los desafíos actuales de la antropología es generar *diálogos intergeneracionales* en los que, por un lado, las jóvenes reconozcamos los aportes de las generaciones anteriores, para entender cuáles han sido los aciertos y aprendizajes ante las prácticas del hacer y del pensar las urgencias, y cómo han respondido nuestras antecesoras. Para eso es necesario que conozcamos algunos de los proyectos consolidados y las fuerzas a las que se enfrentaron. Para generar dichos diálogos, es necesario que las compañeras de generaciones que nos han antecedido conozcan y lean nuestros trabajos para entender la manera en cómo algunas de nosotras estamos reaccionando ante las emergencias que nos aquejan. Otro de los desafíos se relaciona con el contexto de recrudecimiento de la violencia generalizada, acoso, hostigamiento y violencia sexual, cada vez más visible, y que afecta todos nuestros espacios, pero principalmente la realización del trabajo de campo.

Reflexiones finales

Las *antropologías feministas en México* han hecho aportes importantes para el registro y recuperación de los procesos de las organizaciones de la sociedad civil y de mujeres indígenas y afrodescendientes en varias regiones de México y han tenido la singularidad de buscar una orientación pública de las investigaciones debido a que sus prácticas transitan entre la antropología, los activismos de organización, de denuncia y de luchas por la defensa de la vida y de los territorios.

Si los *sujetos de la etnografía feminista* son las mujeres, el pensamiento transfeminista nos permite pensar en otras experiencias y sujetos pluridiversos. Como hemos visto en este texto, las *apuestas epistémico-político-corporales* de antropólogas feministas de las nuevas generaciones se plantean desde otras formas de estar y de sentir, de hacer trabajo de campo y de vincularse con las personas. No solo se trata de descolonizar el conocimiento, sino también el proceso de producción para cuidarnos, construir y no destruirnos. Las antropólogas feministas de las nuevas generaciones escuchan y crean alianzas alternativas para articular la defensa de los territorios, vinculados con sus propias vidas y experiencias, lo que ha supuesto una conexión estrecha entre procesos personales, políticos y representacionales.

Por último, la pandemia no es solo una crisis actual, sino una crisis civilizatoria que hace más evidentes los problemas heredados de larga duración y lo histórico-estructural (racismo, sexismo, clasismo, heteronormatividad, extractivismos, entre otros tipos de violencias). La pandemia ha implicado replantearnos nuevas formas de reencausar nuestra disciplina, las problemáticas, las metodologías, así como desarrollar perspectivas críticas frente a la propia antropología y frente al feminismo hegemónico; a superar las guerras *epistemicoeticopolíticas* (Leyva, 2019:18) y a articularnos interdisciplinariamente con otros movimientos sociales más amplios



a nivel global ante las amenazas. Solo tejiendo en colectivo, combinando colores y texturas, en articulación, enredando y desenredando cuerdas, podremos especular devenires posibles y futuros diferentes para la antropología en México.

Bibliografía

Alfarache Lorenzo, Angela (2003) *Identidades lésbicas y cultura feminista: una investigación antropológica*. México: CEIICH-UNAM.

Arteaga Bohrt, Ana Cecilia (2013) *Todas somos la semilla. Ser mujer en la Policía Comunitaria de Guerrero: Ideologías de género, participación política y seguridad*. Tesis de Maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México. Recuperado de https://www.repositorionacionalcti.mx/recurso/oai:ciesas.repositorioinstitucional.mx:1015/95

Avendaño, Lukas (2018) Entrevista a Lukas Avendaño, performer i antropoleg muxe. *Terrícoles / betevé*. 4 julio. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=UejJeyPEbaM

Berrio, Lina (2019) Conversaciones a tres voces sobre el feminismo comunitario de Guerrero. Entrevista con Tranquilina Morales y María del Carmen Mejía. *Encartes Antropológicos*, 2, (4), septiembre 2019 - marzo 2020, 232-247. https://encartesantropologicos.mx/feminismo-comunitario-guerrero- mexico/

Berrio Palomo, Lina; Castañeda Salgado, Martha Patricia; Goldsmith Connelly, Mary; Ruiz-Trejo, Marisa; Salas Valenzuela, Monserrat y Valladares de la Cruz, Laura (coords.) (2020) *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. México: Bonilla, UAM-I, UAM-X, UNAM.

Cabnal, Lorena (2019) El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En Leyva Solano, Xochitl y Rosalba Icaza (coords.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias*. Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas, Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS / EUR (Tomo IV), 113-126.

Calla, Pamela (2019) "Feminist Constellations II: Daughters of Mother Earth". Methodology + Impacts. A Symposium on Extractivism, Feminization of Repression and Resistance. Feminist Constellations Seminar. https://as.nyu.edu/content/nyu-as/as/research-centers/clacs/events/spring-2019/daughts-of-mother-earth--pre-symposium-film-screening--warrior-wo.html

Cariño, Carmen (2020) Colonialidad del saber y colonialidad del género en la construcción del conocimiento. Hacia epistemologías feministas y otras apuestas descoloniales. En Berrio Palomo, Lina; Castañeda Salgado, Martha Patricia; Goldsmith Connelly, Mary; Ruiz-Trejo, Marisa; Salas Valenzuela, Monserrat y Valladares de la Cruz, Laura (coords.) *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. México: Bonilla, UAM-I, UAM-X, UNAM, 269-289.

Castro Apreza, Yolanda (2016). Feminismo lésbico en Chiapas. De los años ochenta del siglo XX a los primeros años del siglo XXI. En Castro Apreza, Inés y Morales Moreno, Susie (coords.) *Cuerpos y diversidades. Miradas desde el sur*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH/UNICH, 72-81.

Castañeda Salgado, Martha Patricia (2010) Etnografía feminista. En Blazquez Graf, Norma; Flores Palacios, Fátima y Maribel Ríos Everardo (coords.) *Investigación feminista. Epistemología metodología y representaciones sociales*. México: UNAM-CEIICH- Facultad de Psicología, 217-239.

Flores López, Susana (2017) *El racismo institucionalizado en la región Triqui*. Seminario de "Estudios Críticos Feministas de las Ciencias Sociales en Chiapas y Centroamérica", sesión IX "Investigadoras indígenas contra el racismo epistémico",



CIEG-UNAM. Coordinado por: Marisa Ruiz Trejo. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=TBiQsTKp_yc

______ (2018) *Autoetnografías feministas desde el conocimiento comunitario triqui.* Seminario de Antropologías en Movimiento, sesión "Acercamientos a las Antropologías feministas en Chiapas y Centroamérica" Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas. 7 de diciembre de 2018. Coordinado por: Marisa Ruiz Trejo. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=hJxIJynncZs&list=PLJGSwcAqWOqC3JVV7vbqZeejaQXNRUED9&index=3

García González, Madai (2014). Continúan las amenazas, continúa la lucha. La Jornada del campo (Digital). Disponible en: https://www.jornada.com.mx/2014/01/18/cam-maiz.html

______ (2019) *¡El cerro es la vida! Actores, conflicto y organización frente al despojo minero en Magdalena Teitipac, Oaxaca.* Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. Recuperado de https://www.academia.edu/38429925/_El_cerro_es_la_vida_Actores_conflicto_y_organización_frente_al_despojo_minero_en_Magdalena_Teitipac_Oaxaca.pdf

_____ (2020) Mujeres zapotecas en defensa de la vida contra las mineras. 28 de Mayo. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=4Vw__8bbQN0&feature=youtu.be

Goeman, Mishuana (2013) *Mark My Words. Native Women Mapping Our Nations.* Minneapolis: University of Minnesota.

Gómez, Amaranta (2004) Transcendiendo. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales,* 15-16.

_____ (2016) *Guendaranadxii: la comunidad muxhe del Istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico afectivas.* Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Universidad Veracruzana. México.

Harding, Sandra (1991) Thinking from the Perspective of Lesbian Lives. En: *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women´s Lives.* New York: Cornell University Press, 249-267.

Hernández Rodríguez, Ursula (2014) *Vivir la mina: el conflicto minero en San José del Progreso y sus efectos cotidianos en la vida individual y la existencia colectiva; rupturas, contrastes, reconstrucciones y resistencias*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

Hernández Castillo, R. Aída (2001) Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género, *Debate Feminista*, 12 (24), 206-229.

Herrera Martínez, Edith (2011). *SOY EDITH NA SAVI. Identidad y experiencia organizativa de jóvenes indígenas en México*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México. Recuperado en http://148.206.53.233/tesiuami/UAMI18072.pdf

Leibold, Valerie Elizabeth (2015) La Sirena decolonial: Lia La Novia y sus interrupciones afectivas. *Revista electrónica de literatura comparada,* 8, 148-164. Recuperado en https://ojs.uv.es/index.php/extravio/article/view/4537

Leyva Solano, Xochitl (2019) "Poner el cuerpo" para des(colonizar)patriarcalizar nuestro conocimiento, la academia, nuestra vida. En Leyva Solano, Xochitl y Rosalba Icaza (coords.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias.* Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas, Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS / EUR (Tomo IV), 339-363

Méndez Torres, Georgina (2020) Mujeres indígenas: el poder de la palabra y la escritura para una militancia en el presente. En Berrio Palomo, Lina; Castañeda Salgado, Martha Patricia; Goldsmith Connelly, Mary; Ruiz-Trejo, Marisa; Salas Valenzuela, Monserrat y Valladares de la Cruz, Laura (coords.) *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. México: Bonilla, UAM-I, UAM-X, UNAM, 289-307

Millán, Moira (2019) *El tren del olvido*. Buenos Aires: Planeta.



Mitjans Alayón, Tito A. (2020) *"La Puente Prieta": Feminismos afrodiaspóricos y disidencias sexuales en San Cristóbal de las Casas*. Tesis de Doctorado en Estudios e Intervención Feminista. CESMECA--UNICACH. México.

Mora, Mariana (2018) *Política Kuxlejal. Autonomía indígena, el estado racial e investigación descolonizante en comunidades Zapatistas*. México: CIESAS-Publicaciones de la Casa Chata.

Ochoa, Karina (2017). En las profundidades de Guerrero está Xochistlahuaca, un lugar de tejedoras. *Humanidades & Inovaço*, 4, (3), 32-48

Patiño Arreola, Paola (2019) *Despojo y luchas jurídico-políticas en la sierra tarahumara: experiencia de tres comunidades indígenas tras el paso del gasoducto el Encino--Topolobampo, por su territorio*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Ruiz-Trejo, Marisa (2016) Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las ciencias sociales en México y Centroamérica. *Clepsydra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista.* Universidad de La Laguna 15, 11-34

_____ (2020) Acercamientos a las antropologías feministas en Chiapas y Centroamérica. En Berrio Palomo, Lina; Castañeda Salgado, Martha Patricia; Goldsmith Connelly, Mary; Ruiz-Trejo, Marisa; Salas Valenzuela, Monserrat y Valladares de la Cruz, Laura (coords.) *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. México: Bonilla, UAM-I, UAM-X, UNAM, 83-118

Valencia Triana, Sayak (2013) Trasfeminismo(s) y capitalismo gore. En Sola, Miriam y Urko, Elena (coords.) *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos.* Navarra: Txlaparta,109-126.



LegalYa
anticonceptivos
legal para decidir.





Las mujeres como sujeto y objeto de conocimiento antropológico: más allá de la categoría género y más cerca de la antropología feminista

Melissa Fernández Chagoya
Universidad del Claustro de Sor Juana
m.fernandezc@universidaddelclaustro.edu.mx

Introducción: hacer comunidad

En términos generales, podemos definir una *comunidad científica* como un conjunto de personas cuya formación y ejercicio reflexivo las coloca y legitima como científicas, es decir, personas que construyen conocimiento desde determinada postura epistemológica haciendo uso de diferentes marcos teóricos a fin de explicar la realidad o los hechos sociales. Las comunidades científicas se suelen subdividir en otras comunidades cuya competencia en determinados temas les genera experticia en tal o cual materia, tal como tiene a bien indicarlo la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales (Wallerstein *et al.* 2007).

El diálogo entre estas subcomunidades científicas se suele apreciar mediante la diseminación de trabajos de investigación, artículos y conferencias que se prestan a debate entre sus miembros expertos en la materia, sin embargo, "no cualquier grupo de personas sapientes de un tema es considerado como una comunidad científica" (Wallerstein *et al*, 2007:41); se precisa, pues, un consenso que determina si el método de investigación que ocupa ese grupo es, en efecto, científico. En otras palabras, la comunidad científica es quien reconoce y soporta el actual consenso científico dentro de un campo, para ser más puntual, se legitima el "paradigma científico vigente", el cual se mantendrá vigente y resistirá al cambio hasta que se presente una verdadera evidencia sustancial y repetida que tenga el argumento suficiente para poder demandar y demostrar un cambio de paradigma o un nuevo enfoque.

Un *paradigma* es la concepción de un objeto de estudio, de una ciencia acompañada de un conjunto de teorías sobre aspectos particulares de ese objeto; ese contenido define los problemas, la metodología y la forma de explicar los resultados de la investigación (Kuhn, 1971). Thomas Kuhn define al *paradigma científico* como "realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (Kuhn, 1971:67). El autor señala la importancia de los factores históricos y sociológicos en un proceso continuo y tal proceso se desarrolla en buena medida gracias al tránsito de un paradigma a otro donde existe una suerte de reemplazo del anterior.

Así, en cada momento, la investigación científica se desarrolla en torno a paradigmas aceptados que logran la aprobación de una comunidad científica porque da respuesta a problemas que otros paradigmas vigentes hasta ese momento no lo hacían. Cuando en la vigencia de un paradigma empiezan a aparecer ciertas problemáticas que no pueden ser explicados por el paradigma dominante, se produce una *revolución científica*; esto se logra porque el antiguo paradigma es reemplazado



completamente por otro nuevo y, muchas veces, es incompatible con el anterior. Para Kuhn este proceso revolucionario es esperable, e incluso, necesario para la construcción de conocimiento y para la ciencia.

De acuerdo con este autor siempre habrá nuevas subcomunidades que se establecen alrededor de nuevos paradigmas con el fin de desarrollar su propia terminología, imprimir su propio sentido histórico y problemáticas sociales prestas a describir, resolver o entender, y en este proceso, también se escudriña a cuáles problemáticas se precisa ignorar. En ese sentido, la propuesta de asumir a esas subcomunidades en tanto que "rizomas", a propósito de lo que este trabajo propone, cobra relevancia. Gilles Deleuze y Félix Guattari manifiestan que:

> Verdaderamente no basta con decir ¡Viva lo múltiple!, aunque ya sea muy difícil lanzar ese grito. Ninguna habilidad tipográfica, léxica, o incluso sintáctica, bastará para hacer que se oiga. Lo múltiple *hay que hacerlo,* pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a n-1. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma. Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas. Los bulbos, los tubérculos, son rizomas (Deleuze y Guattari, 2002:12).

Los aportes de las antropólogas feministas mexicanas de la segunda mitad del siglo XX ocupan diferentes marcos epistemológicos, hacen uso de diversas posturas teóricas y, por ende, presentan varias metodologías. Son las interpretaciones de sus hallazgos, así como el sentido político que imprimen en sus problemáticas de estudio, lo que las hace conformar un rizoma que cambió el paradigma antropológico en nuestro país, y hoy en día constituye una comunidad científica vigente.

Antropología de y para mujeres: antropología feminista

El feminismo entendido como un movimiento social de mujeres llega a México de una forma *sui generis* y se asienta en la antropología con matices ciertamente políticos y polémicos. Una definición de movimientos sociales, puede ser la que María Luisa Tarrés nos ofrece al indicar que son "grandes transformaciones sociales con base en procesos centrados en lo cotidiano, construyendo nuevos significados y redefiniendo las relaciones entre lo público y lo privado" (Tarrés, 1992:742).

Ana Lau Jaiven considera que durante los años setenta del siglo pasado, el feminismo en México se gestó de una manera *sui generis* pues a diferencia de otras latitudes del mundo aquí no se centró en torno a la crítica del trabajo doméstico, el papel del ama de casa y el peso social del ejercicio de la maternidad (como lo muestra el trabajo de la estadounidense Betty Friedan, escrito originalmente en 1963, *La mística de la feminidad,* 1965). Lau afirma que esto se debió a "las características de desigualdad social prevalecientes en el país, que permiten pagar a una empleada doméstica para que releve a las mujeres de dicha carga y, por otro lado, a la existencia de una familia extensa siempre lista para ayudar y para sustituir en el hogar a las mujeres que trabajan afuera" (Lau, 2002:16). Siguiendo a esta autora, hasta ahora,



existen tres etapas que definen el movimiento feminista mexicano:

La primera de 1970 a 1982 –la más fecunda- de organización, establecimiento y lucha. La segunda etapa durante los años ochenta, de estancamiento y despegue, de confrontación entre las integrantes de clase media y las mujeres de sectores urbanos y de los sindicatos. La tercera y última, la de los noventa, de alianzas y conversiones, ha sido la década de la política y de la búsqueda de la democratización (Lau, 2002:16).

Por mi parte, puedo agregar que es momento de sumar a estas etapas una ciertamente inusitada, efervescente y muy actual. Me refiero a la incipiente cuarta ola del feminismo principiada junto con el milenio, misma que incluso podemos considerar hoy en día como un fenómeno de masas mediado en buena medida por las redes sociodigitales y la masificación de movimientos sociales particularmente y por primera vez desde el Sur Global, lugar geopolítico de enunciación que al parecer -y enhorabuena- está reformulando el feminismo hegemónico y occidental (Fernández, en prensa).

Volviendo al siglo XX, las académicas feministas de los años setenta logran colocar a las mujeres como sujeto y objeto de investigación antropológica a fin de explicar la cultura, más específicamente, se coloca a este "nuevo" sujeto-objeto de investigación en aras de entender, documentar e interpretar el papel de las mujeres en las sociedades y, consigo, la existencia del patriarcado como una forma de organización social, histórica e imperante, cuestionándose así también si éste tiene un carácter universal.

En palabras de Marta Lamas, uno de los intereses particulares en la antropología "ha sido esclarecer hasta dónde ciertas características y conductas humanas son aprendidas mediante la cultura o si están ya inscritas genéticamente en la naturaleza humana" (Lamas, 1992:173), de ahí que la categoría "género", retomada y resignificada entre las académicas feministas, cobre suma importancia en la antropología.

Importantes estudios como los que realizaron Françoise Héritier (1996), Salvatore Cucchiari (1992) y Pierre Bourdieu (2000) demuestran que la categoría género marcó un antes y un después para el análisis de la cultura y para la descripción de las sociedades, no sólo las actuales sino las prehispánicas e, incluso, las prehistóricas[1]. Resulta paradójico cómo el feminismo mediante la categoría género, en efecto, representó un *cambio de paradigma* en las ciencias sociales y, particularmente, en la antropología, sin embargo, éste no es considerado como "paradigma científico"; el feminismo en la antropología mexicana se suele considerar como una "ideología" y, desde allí, se le descalifica o cuando menos pasa a un segundo plano.

En ese tenor, la antropología de género y la antropología de la sexualidad hoy en día son ramas consolidadas y hasta cierto punto legitimadas como científicas. En aras de ser más específica, me permito diferenciar a la *antropología de género* de la *antropología sexual* en México. La primera sostiene explícita o implícitamente una postura feminista y, por ende, claros fines políticos que se relacionan con la visibilización de las mujeres en la antropología; la segunda, aunque también tiene fines científico-políticos "(…) desde una visión relacional y

[1] Me refiero en particular al trabajo de Paola Tabet: "Las manos, los instrumentos, las armas" y al de Salvatore Cucchiari: "La revolución del género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género".



procesual, pretende describir, comparar y analizar, la diversidad sexual del homo sapiens sapiens, sus representaciones y prácticas sexuales en cuanto a conjuntos sociales o grupos humanos en el ámbito biosocial, psicosocial y sociocultural en tiempos y espacios determinados. Por lo que los enfoques de acercamiento pueden ser bioculturales o socioculturales" (Peña, 2003:46).

Estas ramas, decía, han logrado consolidarse en la academia antropológica mexicana pero no así a las hacedoras de ese tipo de antropología, es decir, las antropólogas feministas no son consideradas una comunidad científica sino investigadoras que aplican el método etnográfico y hacen antropología de las mujeres. Lo anterior, en buena medida puede deberse a que comunidad científica y movimiento social no son un mismo fenómeno, sin embargo no tienen mayor o menor valía como suele suponerse. Lo que se pretende demostrar es que no tienen por qué contraponerse e, incluso, una comunidad científica puede tener, como base, un objetivo acuñado en un movimiento social. Tal es el caso del hacer científico de las antropólogas feministas.

Antropología del género: científicas feministas construyendo *sujetas* de análisis y objetos de conocimiento

Mencioné que las académicas feministas mexicanas no son consideradas una comunidad científica. Justifico esta aseveración porque, entre otras cosas, hoy en día en los programas de estudio de las universidades, centros de investigación y escuelas donde se imparten las disciplinas antropológicas en México, no forman parte de sus materias obligatorias las teorías de género y mucho menos las teorías y metodologías feministas. Todo aquello relacionado con género es percibido como un subtema dentro de un campo de investigación, por ejemplo, analizar la desigualdad entre mujeres y hombres en las ciudades industrializadas, esto, dentro del campo científico de la Antropología Urbana; analizar las relaciones de género y las jerarquías entre indígenas dentro del campo científico del Sistema de Cargos, en breve, el género aparece como una categoría más para el análisis de una compleja problemática social.

A la fecha no existen posgrados en *antropología de género,* los hay de género a secas, incluso, y enhorabuena, los hay feministas, pero antropológicos, y feministas, ninguno, por ejemplo el COLMEX[2] ofrece el posgrado en Estudios de género, mismo caso para la UAM-X[3] quien ofrece la maestría en Estudios de la Mujer y el doctorado en Estudios Feministas; FLACSO[4], en sus posgrados en Políticas Públicas y Ciencias Sociales, tiene una rama enfocada hacia los Estudios de Género. La UNAM, el CIEG[5] y otras dependencias, ofrecerán un posgrado en Estudios de Género. El Instituto en Investigaciones Antropológicas de la UNAM, así como el CIESAS[6], tampoco tienen un área especializada en antropología de género; la ENAH[7], en el 2011 crea el Centro de Estudios Antropológicos de Género, Sexualidad y Etnicidad pero tampoco ha consolidado maestrías o doctorados en este tema, carece, pues, de un programa antropo-

[2] El Colegio de México A.C.

[3] Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

[4] Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

[5] Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

[6] Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

[7] Escuela Nacional de Antropología e Historia.



lógico-feminista. El CESMECA, en UNICACH[8], ofrece el Doctorado en Estudios e Intervención feminista, lo que sin duda representa un logro, sin embargo, su marco no es la antropología. La academia antropológica, pues, se mantiene firme no permitiendo la creación formal de conocimiento científico feminista.

En la antropología, el género se presenta como herramienta de análisis de las investigaciones formales, es decir, científicas. No obstante, el feminismo, que es ciencia y es política, en la segunda mitad del siglo XX por medio de las antropólogas feministas acuña al género como una categoría útil para el análisis histórico, político, social y económico (Scott, 1996) y cuenta con una metodología propia de estudio que, *grosso modo*, puede entenderse como "un punto de vista feminista" aplicado.

El punto de vista feminista, del que habla Sandra Harding, intenta ambiciosamente trazar el mapa de las prácticas de poder, de las maneras en que las instituciones dominantes y sus marcos conceptuales crean y mantienen relaciones sociales opresivas o como la autora lo llama un "método hacia arriba". Lo hace ubicando un dato nuevo para la comprensión de cómo funciona una estructura social jerárquica en cualquier desventaja o forma de opresión material y política, con el fin de la creación de una conciencia grupal (Harding, 2002:49).

Las antropólogas feministas mexicanas conforman una comunidad *sui generis* que desde diferentes enfoques epistemológicos y haciendo uso de diversas teorías, de manera estratégica lograron "penetrar" a la antropología y colocar los temas que le competen al feminismo de una manera eficaz, pero sobre todo, científica. *Sui generis* también porque la comunidad científica de antropólogas feministas, a diferencia de otras comunidades científicas, no leen a los mismos autores/as, ni se enquistan en las mismas corrientes de pensamiento, es más, ni siquiera ocupan exclusivamente métodos y técnicas antropológicas; se trata, además, de una comunidad científica interdisciplinaria.

Como en el rizoma, estas antropólogas por medio de diferentes conectores, vuelven a "Uno" --"lo 'Uno' que forma parte de lo múltiple" (Deleuze y Guattari, 2002:13)-- en la medida en que su objeto de estudio trasciende el interés de los paradigmas imperantes con los cuales han tenido que batallar en aras de posicionar a las mujeres como objeto y sujeto de conocimiento, y también de enunciación:

> La enunciación, señalan Deleuze y Guattari, no remite a un sujeto escindido, desdoblado y autoreflexivo, es por el contrario el producto de una actividad compartida pero no por ello homogénea. El concepto de agenciamiento nos permite vislumbrar que las ideas se producen social y culturalmente, están ancladas a grandes esquemas de ideación y pensamiento que han caracterizado las diversas revoluciones científicas, filosóficas, que han contribuido a darle otro perfil a nuestro entendimiento de las cosas (Santoyo, 2017:12).

De acuerdo con Deleuze y Guattari, el primero y segundo principio de los caracteres generales del rizoma se refiere a la conexión y a la heterogeneidad, esto es que cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Los autores argumentan que:

[8] Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.



> En un rizoma, cada rasgo no remite necesariamente a un rasgo lingüístico: eslabones semióticos de cualquier naturaleza se conectan en él con formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc., poniendo en juego no sólo regímenes de signos distintos, sino también estatutos de estados de cosas. En efecto, los *agenciamientos colectivos de enunciación* funcionan directamente en los *agenciamientos maquínicos,* y no se puede establecer un corte radical entre los regímenes de signos y sus objetos (Deleuze y Guattari, 2002: 13).

La comunidad científica de antropólogas feministas mexicanas, si bien, cuenta con numerosos trabajos científicos, éstos están disipados en revistas especializadas, libros editados por universidades y centros de investigación, empero, salvo el Centro de Estudios de Antropología de las Mujeres, y la Comisión de Antropología Feminista y de Género del CEAS[9], poquísimos de estos espacios son de corte antropológico, justamente porque en la antropología mexicana no hay un espacio formal para ellas. Esto no se debe a que los temas que se abordan en el seno de esta comunidad científica no le competan a la antropología; esto responde, por el contrario, a la deslegitimación de las antropólogas feministas como una comunidad científica.

La relevancia de estas breves líneas es demostrar epistemológica, teórica y empíricamente que la construcción de conocimiento por parte de las académicas feministas mexicanas constituye, de facto, una comunidad científica, luego entonces, tomar cartas en el asunto y abrir espacios para potencializar el conocimiento desde este origen ciertamente político y no por ello no científico.

[9] Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.

Rizoma feminista: comunidad científica de antropólogas

Es probable que todavía la antropóloga más citada para efectos de dar cuenta del género y las relaciones de poder sea Margaret Mead; sus aportes son importantes y marcaron un antes y un después en la antropología clásica anglosajona. En la antropología francesa, Paola Tabet (2005), de origen italiano pero naturalizada francesa, ofrece fundamentales aportes desde su disciplina, la antropología física, que demuestran cómo la lectura que se ha tenido del género desde occidente, ha generado una suerte de sobreinterpretaciones culturales abonando a la subvaloración de lo considerado "femenino".

En Latinoamérica, las antropólogas argentinas Dolores Juliano (2010) y, por supuesto, Rita Laura Segato (2014), generan múltiples estudios de corte antropológico y filosófico ofreciendo un novedoso análisis multidisciplinario que explica la violencia estructural contra las mujeres. En México, lo que caracteriza a la antropología feminista[10] es el "estudio profundo, crítico y propositivo de una forma particular de la experiencia humana: la de ser mujer" (Castañeda, 2006:37).

Martha Patricia Castañeda Salgado enfatiza que "[e]ste deslinde ha tenido varias implicaciones a lo largo de ya casi medio siglo. En primer término, se trató de reconocer la existencia misma de las mujeres, visibilizándolas, denunciando el carácter profundamente androcéntrico de la disciplina que equiparó las experiencias masculinas con las de la

[10] Aludo a las disciplinas de la antropología en México, estas son: antropología social, etnología, antropología física, lingüística, historia, etnohistoria y arqueología feministas.

humanidad en su conjunto. De forma paralela, con el desmontaje del androcentrismo se mostró también el sexismo, el racismo, el clasismo, el etnocentrismo occidental y el colonialismo que subyacían al contenido teórico, epistemológico y metodológico con que se había conducido la antropología, aun cuando reportara "casos" basados en la observación de las mujeres" (Castañeda, 2006: 37).

En ese sentido, la agenda de la antropología feminista en México durante la segunda mitad del siglo XX, puedo comenzar a discernirla por medio de las siguientes orientaciones epistemológicas: entre los años 50 y 60, el relativismo cultural, durante los años 60 y 80, el materialismo histórico y el materialismo cultural y en las últimas décadas del siglo XX, el posestructuralismo. Las orientaciones teóricas que puedo vislumbrar a lo largo de este periodo son la escuela de cultura y personalidad, el marxismo, el estructuralismo y el posfeminismo. Los temas que han sido abordados en aras de hacer de las mujeres objeto y sujeto de conocimiento, de manera general y sin orden de importancia se refieren a: 1. Visibilización de la condición y posición de las mujeres en las diferentes sociedades y culturas; 2. La prevalencia de la estructura patriarcal en la esfera social, económica y política; 3. La opresión sistemática de las mujeres y la violencia de género; 4. La desencialización de "la mujer" en la antropología en particular y en las ciencias sociales en general.

Para muestra, basta evocar los trabajos de académicas mexicanas como María J. Rodríguez-Shadow (1991), arqueóloga feminista que se cuestiona el entorno de lo femenino y se pregunta si la situación actual de subordinación femenina en México comenzó con la conquista y, en tal caso, cómo se puede cambiar esta situación. Dicha contribución, dio pie a lo que hoy conocemos como arqueología de género en este país (Alcántara, 2014). Esta autora, quien ha dedicado parte de su vida al posicionamiento de las mujeres en la ciencia antropológica, genera importantes premisas en torno a la *mujer azteca* así como también se muestra interesada en temas tales como erotismo, placer y sexualidad, por mencionar sólo algunos.

Noemí Quezada (1996) es otra antropóloga feminista quien da cuenta de la aprehensión del género entre sociedades prehispánicas. Demuestra cómo la construcción del género y, particularmente, el papel que desempeñan las mujeres responde a parámetros sociales que dependen del contexto histórico. En ese sentido, Marinella Miano Borruso, antropóloga italiana quien vivió más de la mitad de su vida en México, abona a la antropología de género mexicana con sus aportes sobre mujeres zapotecas contribuyendo con su descripción y análisis al "enigma del matriarcado" (2002), además de problematizar el sistema sexo/género propuesto por la antropóloga estadounidense Gayle Rubin con su relevante trabajo sobre los *Muxe´* del Istmo de Tehuantepec.

Mary Goldsmith, antropóloga estadounidense que radica en México hace más de 40 años y cuyos trabajos son primordiales en temas como trabajo doméstico, migración y clase social, considera que en la sociedad mexicana existe una estructura clasista así como una división sexual del trabajo que tiene impactos en la construcción del género y que afecta, primordialmente, a las mujeres. La adopción de este enfoque le permite observar los distintos estratos sociales a los cuales se encontraban articuladas las mujeres en el pasado. Ella subraya la necesidad de "considerar si existían matices distintos en torno a la conceptualización de femineidad y el significado del 'ser mujer' para las mujeres de cada sector" (Goldsmith, 1999:234).



La antropóloga Graciela Freyermuth Enciso (1993), se interesa centralmente en la salud reproductiva, violencia de género, migración y muerte materna en la región de los Altos de Chiapas indicando que los proyectos de intervención deben evidenciar y justificar un conocimiento situado que logre resolver las problemáticas puntuales de acuerdo con el contexto; insiste en la no universalidad de las mujeres, atendiendo consigo a problemáticas y soluciones especificas. En esa línea y desde una óptica descolonial, Aída Hernández Castillo (2001) ofrece importantes hallazgos que evidencian el etnocentrismo académico y el esencialismo étnico. Contribuye con múltiples trabajos de mujeres indígenas e indica sus demandas en materia de justicia y búsqueda de condiciones de vida digna.

La antropóloga Ángeles Sánchez Bringas (2009) genera cuantiosos estudios en torno a la construcción sociocultural de la maternidad y demuestra que, lejos de ser un "instinto" como se puede pensar desde la biología y la medicina, es una serie de interdictos y normas sociales que dependen de cada cultura y que se encarnan en el cuerpo de las mujeres. Mediante la idealización social de la maternidad se encuentran diversos mecanismos de violencia, algunos de ellos explícitos como lo es la violencia obstétrica.

Marcela Lagarde (2002), reconocida antropóloga feminista cuyas contribuciones han abonado a la generación de reformas de ley en este país, explora las formas de dominación masculina y promueve el término "sororidad" en aras de propiciar un pacto entre mujeres:

> Pero como el mundo no es idéntico al diccionario que fosiliza patriarcalmente la historia y la lengua, pensé que podríamos cambiar la *o* de otro por *a* y que quede *otra* que, por otra parte, nos ha llevado a acciones estupendas como enfrentar el sexismo en el lenguaje o a cambiar *oes* por *aes* en nuestras mentalidades y afectividades debido a la prodigiosa presencia de las mujeres en el mundo. La *a* es un *aleph* que conduce a otro paradigma. Esa *a*, es la *a* de humana, la más bella palabra del castellano, con ella significó el cambio más rotundo porque no sólo cambia el género sino el sentido de todo, de la idea del mundo y en nuestro caso, del pacto. Quedémonos con asentar, poner condiciones, obligándose mutuamente a su observancia. Y, también con la definición de "pactante" que sin marcar el género define: que pacta o forma un pacto (Lagarde, 1998:56).

Las contribuciones antropológicas de Lagarde (1990) para entender la complejidad de la violencia contra las mujeres en México, o en sus palabras, los *cautiverios de las mujeres*, son de suma importancia no sólo para la academia sino para la creación de políticas públicas y ratificaciones internacionales que nuestro país ha firmado a favor de la lucha contra la violencia de género hacia las mujeres.

Seguidamente, Marta Lamas, polémica antropóloga feminista que ofrece un texto, quizá uno de los más leídos entre estudiosas/os del género, donde explicita la relevancia de éste en tanto que categoría política y, por tanto, relacional (Lamas, 1992). Lamas y Lagarde son probablemente las feministas mexicanas más reconocidas a nivel mundial por sus posicionamientos políticos y sus aportes teóricos, aunque ambas mantienen diferentes posturas frente a los fenómenos actuales de los feminismos contemporáneos, y sus múltiples manifestaciones, al grado de que éstos puedan ser considerados hoy en día un fenómeno de masas.

Estas antropólogas, entre muchísimas otras que he dejado fuera para efectos de sintetizar los

antecedentes en este trabajo, demuestran que la antropología feminista persigue visibilizar, desnaturalizar e identificar las formas en que las mujeres han sido veladas históricamente por todas las disciplinas antropológicas que se presumen científicas.

Consideraciones finales: antropología *con a de humanas*

La antropología de género cuya base epistemológica y política es el feminismo, supone también transformar de manera radical la manera de hacer trabajo de campo junto con una resignificación de la etnografía; de ahí que siguiendo a Castañeda, del feminismo emane también una metodología en particular: "En este proceso se distinguen al menos cuatro hechos relevantes: a) El reemplazo del informante hombre por informantes mujeres. b) La selección de temas específicos de la experiencia de las mujeres que no podrían ser rastreados más que a través de ellas mismas. c) El reconocimiento de las interacciones entre mujeres en el campo de la investigación empírica. d) El desmontaje de las posturas esencialistas en torno a las identidades de género" (Castañeda, 2006:45).

La antropología de género en México en la segunda mitad del siglo XX, es feminista, y ha demostrado contundentes innovaciones metodológicas y técnicas en el trabajo de campo. Castañeda considera que emprender la investigación antropológica con las mujeres como sujetas y no como una voz más es, en sí misma, una innovación dentro de la disciplina. Hacerlo, además, con una perspectiva feminista constituye, más que una innovación, una reorientación con múltiples implicaciones. Entre éstas "es menester mencionar la exigencia de modificar los procedimientos empíricos convencionales para llegar a comprender con profundidad lo que significa ser mujer en un contexto determinado" (Castañeda, 2006:42). Los aportes de las académicas mexicanas, así como las nacionalizadas formal o simbólicamente como mexicanas, contribuyen a la antropología de este país con una perspectiva crítica en la que se redefine la tensión entre universalidad y particularidad.

Con este breve esbozo de antecedentes podemos observar cómo sus contribuciones desde las diferentes disciplinas antropológicas han fortalecido a la antropología mexicana. Cabe puntualizar que no sólo a la de género, sino a toda la ciencia antropológica, bajo tres preceptos: 1. Los estudios en torno a la categoría "género" en la antropología tienen una base epistemológica feminista, esto coloca a las antropólogas mexicanas feministas como una comunidad científica vigente, 2. La antropología de género representa un cambio de paradigma científico en la antropología mexicana en la medida que colocó a las mujeres como sujeto y objeto de investigación así como también innovó los métodos y técnicas etnográficas del quehacer antropológico, es decir, representó una influencia en la enunciación etnográfica, 3. La construcción de problemáticas de investigación así como las técnicas etnográficas empleadas en la antropología de género mexicana consolidan una metodología feminista.

Un último punto que será debidamente desarrollado en otro trabajo pues amerita una reflexión propia, se refiere precisamente a los aportes de la antropología feminista de corte posestructuralista en la consolidación del sujeto político del feminismo en la actualidad. Por el momento puedo aseverar que las antropólogas feministas cuyos trabajos se pueden ubicar en las últimas décadas del siglo



XX, y se sitúan en el posestructuralismo, o incluso en el posfeminismo, problematizaron la categoría mujer con lo cual hasta cierto punto se corre menos riesgo de caer en un esencialismo ontológico o en un esencialismo cultural, en tanto que estas antropólogas explicitaron el uso estratégico de la categoría "mujer" en diferentes latitudes geopolíticas, existenciales y experienciales, e identitarias.

En la antropología, disciplina androcéntrica constructora de la otredad que halla sus orígenes en el colonialismo, desde ella o al margen de ella, nosotras hemos logrado lo imposible haciéndonos posibles: mujeres, sujetas de conocimiento antropológico más allá del género y más cerca del feminismo.

Bibliografía

Alcántara Toledo, Rosa María (2014) *El uso de la categoría "género" en estudios de arqueología mesoamericana: una aproximación crítica desde el feminismo poscolonial*. Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Arqueología, México, ENAH.

Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina.* Barcelona, Anagrama.

Castañeda Salgado, Martha Patricia (2006) La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 48(197):35-47.

Cucchiari, Salvatore (1992) La revolución del género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género. En Lamas, Marta (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México, PUEG: 182-266.

De Lauretis, Teresa (1989) *Technologies of gender. Essays on Theory. Film and fiction*. Londres, Macmillan Press.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pretextos, 5° ed.

Fernández Chagoya, Melissa (en prensa) Hacia la cuarta ola del feminismo: querer al fin tenerlo todo. Breve repaso histórico y geopolítico para dimensionar la magnitud de la marea actual. En Garzón, María Teresa y Castro, Inés (coords.) *Feminismos con el puño arriba. Estudios e intervención feministas en México*. San Cristóbal, CESMECA-UNICACH.

Freyermuth Enciso, Graciela (1993) *Médicos tradicionales y médicos alópatas. Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*. México, CIESAS.

Friedan, Betty (1965) *La mística de la feminidad*. Barcelona, Sagitario, 1965

Goldsmith, Mary (1999) Barriendo, tejiendo y cocinando: el trabajo doméstico en la sociedad mexica. En Rodríguez-Shadow, Ma.de Jesús y Barba de Piña Chan, Beatriz (coords.) *Chalchihuite. Homenaje a Doris Heyden*. México, INAH: 231-226.

Harding, Sandra (2010) ¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista. En Blazquez Graf, Norma, Flores Palacios, Fátima y Ríos Everardo, Maribel (coords.) *Investigación feminista. Epistemología, metodología, representaciones sociales*. México, UNAM: 39-66.

Héritier, Françoise (1996) *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona, Ariel.

Hernández Castillo, Aída (2001) Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, 12(24): 25-46.

Juliano, Dolores (2010*) Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica*. Madrid, Cátedra.

Kuhn, Thomas (1971) *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE.

Lagarde, Marcela (1990) *Cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, UNAM.

______ (1998) Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas. En Papadimitriou Cámara, Greta (coord.) *Educación para la paz y los*



derechos humanos. Distintas miradas. México, Asociación Mexicana para las Naciones Unidas. A.C./Universidad Autónoma de Aguascalientes/El Perro sin Mecate: 71- 106.

______ (2002) Antropología, género y feminismo. En Gutiérrez Castañeda, Griselda (coord.) *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*. México, UNAM-PUEG: 46-68.

Lamas, Marta (1989) La antropología feminista y la categoría 'género'. *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, VIII (30): 87-105.

Lamas, Marta (comp) (1992) El género. La construcción cultural de la diferencia sexual, México, PUEG.

Lau Jaiven, Ana (2002) El nuevo movimiento feminista mexicano a fines del milenio. En Bartra, Eli, Fernández Poncela, Anna M. y Lau, Ana *Feminismo en México, ayer y hoy*. Molinos de Viento,130, México UAM, 2ª ed.: 13-41.

Miano Borruso, Marinella (1994) Mujeres zapotecas: el enigma del matriarcado. *Historia y Fuente Oral*, 11. Departamento de Historia Contemporánea, Universidad de Barcelona y Arxiu Históric de la Ciutat, Barcelona: 12-36.

Miano Borruso, Marinella (2002) *Hombre, Mujer y Muxe´ en el Istmo de Tehuantepec*. México, Plaza y Valdés.

Olivos Santoyo, Nicolás (2017) *De eso llamado antropología posmoderna. Heterotopías y rizomas de un movimiento en antropología*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Ciencias Antropológicas, México, UAM-I.

Peña Sánchez, Edith Yesenia (2003) *Los entornos y las sexualidades de las personas con discapacidad*. México, CONACULTA-INAH/EDUFAM.

Quezada, Noemí (1996) *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México Colonial*. México, Plaza y Valdés.

Rodríguez-Shadow María J. (1990) Sexo y erotismo entre los antiguos nahuas. *Cuicuilco. Género y antropología*, 23-24:19-28.

Rodríguez-Shadow, María J. (1991) *La mujer azteca*. México, UAEM.

Sánchez Bringas, Ángeles (2009) Reflexiones metodológicas para el estudio sociocultural de la maternidad. *Perinatología y reproducción humana*, 23 (4):237-246.

Scott, Joan (1996) El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, Marta (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, México*. PUEG:265-302.

Segato, Rita Laura (2014) *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla, Pez en el Árbol.

Tabet, Paola (2005) Las manos, los instrumentos, las armas. En Curiel, Ochy y Falquet Jules (comps.) *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin-Paola Tabet-Nicole Claude Mathieu*. Buenos Aires, Brecha Lésbica: 57-129.

Tarrés, María Luisa (1992) Perspectivas analíticas en la sociología de la acción colectiva. *Estudios Sociológicos* 10(30) COLMEX:735-757.

Wallerstein, Immanuel (coord), Calestous Juma, Fox Keller Evelyn, Kocka Jürgen, Lecourt Dominique, Mudimbre V.Y., Mushakoji Kinhide, Prigogine Ilya, Taylor Peter J, Trouillot Michel-Rolph, y Lee Richard. (2007) *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México, Siglo XXI, 10° ed.


this bridge
we call home



Antropólogas en movimiento(s): relaciones que transforman la antropología feminista

Gabriela Pedroni[1]
Doctorado en Estudios Feministas
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Escribo desde la ciudad de Florianópolis, encerrada en casa y esperando regresar a México después de que la pandemia de Coronavirus haya pasado. Mientras los viajes continúan suspendidos, evoco México recordando y releyendo las palabras de las antropólogas feministas mexicanas a quienes conocí y entrevisté para desarrollar mi tesis de Maestría sobre la antropología feminista mexicana[2].

En el presente artículo me propongo presentar parte de los resultados de esa tesis, particularmente con respecto a la relación entre antropología y movimientos sociales. La investigación se llevó a cabo en la Ciudad de México y en Chiapas; durante tres meses tuve oportunidad de realizar observación participante y entrevistar a quince profesionales que diariamente ponen en práctica esta antropología adjetivada (Bonetti, 2011). De esa experiencia, presentaré en esta ocasión el diálogo específico entre los movimientos de mujeres indígenas y las antropólogas feministas, para reflexionar sobre cómo el movimiento influyó en algunas de ellas para reconocerse como feministas, así como los frutos que pueden cosecharse de sus diálogos. Una de las razones para profundizar en este aspecto, es que más de las mitad de las antropólogas que entrevisté, investigan temáticas referidas a las mujeres indígenas.

De esta manera, primero abordo el tema de las mujeres indígenas en el contexto inicial de la antropología feminista en México; posteriormente, reflexiono acerca de la expansión del movimiento de mujeres indígenas y cómo este ha influenciado en la autodenominación como feministas de algunas antropólogas y finalmente, cómo se puede generar una producción de conocimientos comprometida con demandas de estos movimientos sociales, para pensar en una *Antropología por demanda* (Segato, 2018).

Las raíces de la antropología feminista en México

En México, las ideas feministas tienen sus antecedentes desde principios del siglo XX, aunque una *nueva ola* comenzó a aparecer hacia fines de la década de 1960, constituyéndose de manera organizada, ya como movimiento en la década de 1970, que se caracteriza por la aproximación de antropólogas con el feminismo en contacto con los movimientos sociales de izquierda. En un momento histórico en

[1] Agradezco a Berenice Morales la adecuación y corrección idiomática de la primera versión de este artículo. La presente versión, es mi responsabilidad.

[2] Este artículo es una adaptación del capítulo Antropólogas en Movimiento(s), de mi tesis de maestría en Antropología Social *Percorrendo alguns caminhos da antropologia feminista mexicana*, de la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil, febrero 2020.

el que el feminismo aún no estaba institucionalizado dentro de la academia mexicana, estas intelectuales fueron pioneras en la construcción del campo feminista dentro de la antropología.

Ellas son reconocidas como las precursoras de la antropología feminista y creadoras de importantes espacios importantes dentro de la academia para su producción intelectual. Cuatro son representativas: Marta Lamas, Marcela Lagarde, Mercedes Olivera y Lourdes Arizpe (Castañeda Salgado, 2012), quienes introdujeron la *Antropología de la Mujer* en México, de diferentes maneras y se articularon con las líneas teóricas de la disciplina. Fragmentos de algunas de las entrevistas que realicé con ellas, enriquecen el presente trabajo.

Como mencioné previamente, este período estuvo marcado por una fuerte influencia de los movimientos críticos y contestatarios de finales de los sesenta y los setenta, movimientos que jugaron un papel fundamental en los inicios de la antropología feminista mexicana. En particular el movimiento estudiantil de 1968[3], el cual jugó un papel crucial en el contexto político, social y académico en el que se insertaron; algunas de ellas se encontraban en proceso de formación académica cuando se involucraron directamente con el movimiento estudiantil, lo que influyó en sus subjetividades y formas de relacionarse con los movimientos de izquierda.

Para Eli Bartra (2002), el surgimiento del movimiento feminista en México tuvo como antecedente directo al movimiento de 1968. La mayoría de las mujeres que participaron en este movimiento social, percibieron su condición de subordinación, lo que ayudó a formar una generación crítica y desafiante - características presentes en las pioneras antropólogas feministas-. Ellas heredaron la rebelión juvenil de ese período histórico, desarrollaron cuestionamientos a las normas establecidas y a la "condición de la mujer en la sociedad". En palabras de Marcela Lagarde:

> *Y fue un movimiento político, estudiantil y popular. Todos los temas y dimensiones como la academia, la fuerza laboral de los trabajadores, las libertades democráticas, fueron lo que definió nuestro movimiento. Teníamos la idea de que nuestro movimiento era tan fuerte que íbamos a sacar a los presos políticos de la cárcel, lo cual fue justo después de años. Pero este movimiento marcó mi vida como todos los que lo han vivido, porque fue reprimido por un gobierno terriblemente autoritario y antidemocrático que, en lugar de reconocer el movimiento estudiantil y dialogar con este movimiento, lo reprimió. Y para decirte que los tanques ocuparon la ciudad universitaria y nuestras escuelas. (*Marcela Lagarde, entrevista realizada por Gabriela Pedroni, Ciudad de México, 25 abril 2019)

Estas antropólogas se involucraron en las diferentes corrientes de los movimientos intelectuales de ese período, y a su vez se formaron a través de estos movimientos; el ideal socialista de la sociedad, el pensamiento marxista y el pensamiento antropológico crítico del indigenismo influyeron en sus formas de hacer antropología. Para Ana Lau (2002), el feminismo mexicano fue el resultado de una ebullición de nuevas ideas entre las élites intelectuales y de un crecimiento de la izquierda mexicana, que favoreció la organización de sindicatos y movimientos sociales con bagajes teóricos distintos, que algunas veces llegaron a entrar en disputa.

Dentro de la antropología, se conformó un grupo de profesionales dedicados a la construcción

[3] El año de 1968 fue paradigmático para muchos países, siendo un año marcado por revueltas y reivindicaciones sociales. En México, en particular, como un año de lucha del movimiento estudiantil.



de "una nueva antropología"; en ese contexto se desarrolló una intensa crítica al indigenismo mexicano, como parte de un proyecto estatal que intentó incorporar a los pueblos indígenas en la "sociedad mexicana". De esta manera, el sesgo crítico buscó denunciar esta forma de hacer antropología, y en su lugar, entender a las poblaciones indígenas y sus particularidades, respetando su diversidad cultural, lingüística y social.

> En un momento clave de la antropología mexicana en la que fue derrotado, lo que lleva a su rango temático actual: el surgimiento de la antropología crítica, llevada a cabo por un grupo de jóvenes expertos que desarrollaron una posición crítica contra la práctica dominante de antropología hasta las década de 1970, calificando para la disciplina estatal debido a su clara identificación con el indigenismo y porque fue el apoyo de la política estatal en términos de integración de la nación promovida desde los años anteriores a la revolución mexicana de 1910 (Castañeda Salgado, 2012:5).

Uno de los clásicos de la antropología mexicana de este período fue el libro *De eso que llaman antropología mexicana* (1970) escrito por Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Enrique Valencia y Arturo Warman, integrantes del grupo de antropólogos, conocidos como *los siete magníficos*. Estos investigadores desarrollaron una crítica a la antropología que se había llevado a cabo en México hasta entonces, y propusieron nuevas formas de hacerla: una antropología comprometida o militante; *los siete magníficos* todavía son recordados como grandes maestros del área y han formado grupos de linajes a partir de sus enseñanzas. Mercedes Olivera es reconocida por la antropología feminista mexicana desde esta perspectiva crítica, ya que cuestionaba la opresión que sufrían las mujeres indígenas. Se le considera una de las pioneras en abordar este tema y abrir caminos para la discusión dentro de este campo antropológico.

Aunque no podré profundizar respecto a las publicaciones de antropología feminista de la época, transcribo fragmentos del relato de Mercedes Olivera, sobre las dificultades de introducir el tema de las mujeres indígenas en revistas de antropología:

> *…para mí fue una experiencia muy interesante, como antropóloga y como feminista, debido a que escribí los primeros artículos en México en Antropología Feminista.*[4] *Sin embargo, en el uso del concepto de género, estábamos hablando de la opresión femenina, algo llamado (como) la opresión de la mujer es una categoría útil para el análisis social. Trabajé en la universidad todo el tiempo, entregué un artículo al Anuario Antropológico, al Instituto de Investigaciones Antropológicas, y no lo aceptaron. Me dijeron "es muy bueno tu artículo, está muy bien documentado, es muy interesante (…) pero, no podemos publicarlo, nuestra revista es una revista científica y esto no lo es". Y tuve que desafiarlo, tuve que reunir el consejo técnico para discutir, pero finalmente se aceptó, pero con mucho trabajo. Este fue el primer artículo publicado, y el segundo era sobre mujeres en fincas…Lo presenté en un congreso internacional de mujeres feministas, creo que en 76*[5]*. … (desde) entonces estuve* más involucrada *con el activismo campesino, con las feministas, que con la academia.* (Mercedes Olivera. Entrevista realizada por Gabriela Pedroni. San Cristóbal de las Casas, 26 mayo 2019).

[4] Se refiere a "Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico", *Anales de Antropología*, (13), 1, 1976:199-215 y "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas", *Cuadernos Agrarios*, (4)9, 1979:43-59.

[5] Está haciendo referencia al Primer Simposio Mexicano-Centroamericano de investigación sobre la mujer, 7, 8 y 9 de noviembre, celebrado en el Centro Interamericano de Estudios para la Seguridad Social.



Mercedes Olivera menciona las dificultades iniciales en la publicación de la teoría antropológica con una perspectiva feminista, sin embargo, estas dificultades aún no han desaparecido por completo del campo académico, aunque se han suavizado a través de los años con la expansión del feminismo. Cabe destacar que a pesar de las dificultades para lograr la aprobación de las publicaciones, la antropología feminista ganó espacios importantes y planteó preguntas sobre la forma de producir conocimiento.

La producción de conocimiento antropológico socialmente comprometido, ejemplificada por la trayectoria de Mercedes Olivera, se ha dado en diálogo con los movimientos sociales. A través de los años ha crecido y ha ampliado sus horizontes temáticos: la violencia de género, la reproducción, la maternidad, el aborto, el acceso de las mujeres al poder, las opresiones especificas experimentadas por mujeres de diversos grupos sociales.

Actualmente, la antropología feminista mexicana se ha vinculado con los movimientos urbanos, campesinos e indígenas. A pesar de que en este artículo me enfocaré únicamente en la relación con los movimientos indígenas, es importante recalcar que las antropólogas feministas se han involucrado en diversos movimientos sociales, lo que implica una actuación más allá de las universidades y de la propia disciplina. Se argumenta aquí que este activismo académico ha modificado las subjetividades de estas antropólogas y su forma de producir conocimiento.

Las aristas del Movimiento de Mujeres Indígenas

Las cuestiones indígenas siempre han resonado en la producción de la antropología mexicana, por lo tanto, era de esperarse que se volvieran tópicos para las antropólogas feministas. Como mencioné anteriormente, hubo pioneras en la discusión sobre las mujeres indígenas, incluso en la antropología crítica.[6] Sin embargo, es hasta la década de 1990 que las mujeres indígenas se convierten en uno de los principales ejes de la discusión de la antropología feminista.

En este sentido, considero importante reflexionar en torno a la influencia del movimiento indígena (en particular de las mujeres que participan en él), sobre algunas antropólogas, considerando que algunas de ellas ya se consideraban feministas. Entiendo que es imposible profundizar en este artículo sobre el movimiento indígena mexicano y todos sus matices, así como sobre la importancia que tiene el tema étnico en México; me remito aquí sobre todo al movimiento zapatista y algunos movimientos con los cuales las antropólogas entrevistadas han colaborado.

Para hablar del feminismo indígena, es importante mencionar uno de sus referentes históricos: el levantamiento zapatista, ya que constituye un hito muy importante para el movimiento indígena en México, por el eco y alcance a nivel nacional e internacional. Este movimiento armado surgió en Chiapas y se hizo visible con la toma de

[6] Ver Martha Judith Sánchez y Mary Goldsmith, "Reflexiones sobre la identidad étnica y génerica y de género. Estudios sobre mujeres indígenas en México", *Revista Política y Cultura*, 14:61-88.



la ciudad de San Cristóbal de las Casas por el Ejército de Liberación Nacional (EZLN) el 1 de enero de 1994, cuando asume los cargos municipales e hizo pública su inconformidad con la politica genocida del Estado mexicano. El levantamiento zapatista convocó a la población indígena a luchar por demandas que nunca han sido satisfechas: trabajo, tierra, alimentos, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz (ELZN, 1993). Junto con la declaración de guerra, fueron presentadas las Leyes Revolucionarias, que representan los principios y horizontes de este movimiento. Entre ellas, la *Ley Revolucionaria de Mujeres,* que contiene demandas específicas para las mujeres indígenas en relación con los objetivos que establecieron para crear otra sociedad posible.

Aunque 1994 fue una fecha de suma importancia para el feminismo, por la visible participación de las mujeres indígenas en la toma de San Cristóbal de las Casas y por la emisión de la Ley Revolucionaria de las Mujeres, el debate posterior con respecto a las mujeres y los pueblos originarios, constituyen antecedentes notables en el diálogo durante años entre mujeres indígenas y campesinas[7]. Según Gisela Espinosa Damián (2009a), la corriente del *feminismo popular*[8]*,* que se formó entre las mujeres campesinas en décadas anteriores, influyó al movimiento zapatista de tal manera, que desde su inicio se consideraron los problemas específicos de las mujeres indígenas. La autora sostiene que muchos grupos de mujeres, que en la década de 1990 se autodenominan indígenas, habían formado parte de organizaciones rurales mixtas de la izquierda social; fue dentro de estas organizaciones campesinas que las mujeres comenzaron a problematizar sus demandas específicas y a construir un diálogo con el movimiento feminista, transmitiendo sus experiencias particulares y formulando nuevas *teorías feministas*.

A lo largo de casi tres décadas, el movimiento zapatista ha impulsado discusiones en torno a la opresión de las mujeres indígenas; desde entonces, han tenido lugar muchas reuniones y articulaciones entre mujeres indígenas a nivel nacional e internacional. Se debe hacer hincapié en que no todas las mujeres que participan en estas reuniones se identifican como feministas, pero estas articulaciones han ganado fuerza y dinamismo, y han alcanzado proyección nacional e internacional de una manera vertiginosa. "Las identidades étnicas de las mujeres ocupan el primer plano como nunca antes se había visto" (Espinosa Damián, 2009b:12).

> Entre 1994 y el momento actual ha habido una infinidad de reuniones y discusiones donde los pueblos indígenas han abordado temas tales como: usos y hábitos, autonomía, derechos de las mujeres, empoderamiento, derechos reproductivos, derechos de los pueblos indígenas, equidad de género en ellos. (Espinosa Damián, 2009b: 20)

Como resultado, se puso sobre la mesa la doble problemática de las mujeres indígenas: la de género y la de pertenencia étnica (Lau, 2002).

[7] Considero importante destacar que la cuestión campesina y étnica en México no son dos dimensiones con fronteras bien definidas, ya que antes de la década de 1990, en los movimientos organizados del campo, la pauta giraba en torno del concepto de clase, pero que después, fue siendo incorporado el componente étnico. Esto se traduce en que muchas campesinas pasaron a reivindicar su identidad étnica, incorporando esa característica para pensar sus situaciones, de modo que no son exactamente dos vertientes totalmente distintas, sino que son entendidas como movimientos que se intersectan en muchos momentos.

[8] Utilizo el concepto de feminismo popular descrito por Espinosa Damián (2009a), cuando teoriza sobre cuatro corrientes del feminismo mexicano: feminismo histórico, feminismo civil, feminismo popular y feminismo indígena.



Si dentro de los movimientos feministas apenas aparecían los problemas étnicos, en los años posteriores al levantamiento del EZLN, las mujeres indígenas comenzaron a organizarse y reivindicarse como feministas, formando un movimiento que influye sobre las antropólogas mestizas-urbanas que trabajan con ellas.

Aída Hernández Castillo (2010) ha planteado la existencia de un feminismo indígena mexicano en el que las demandas procuran, por un lado, unir sus voces al movimiento indígena nacional, denunciando la opresión económica y el racismo hacia los pueblos indígenas y, por el otro, luchar en el interior de sus comunidades para cambiar aquellos elementos de la tradición que las oprimen. Además, señala que las reivindicaciones de las mujeres indígenas traen una nueva conceptualización de qué es el feminismo, cuestionando las generalizaciones sobre "La Mujer" que se habían formulado desde el feminismo urbano.

En este sentido, reflexiono sobre cómo la interacción entre mujeres indígenas y antropólogas urbanas, lo que puede llevar a estas últimas a reconsiderar sus esquemas, sus identidades, su posicionamiento…como señalan algunas de las narrativas de las sujetas con quien dialogué en esta investigación. Esta relación me hizo reflexionar a partir de las respuestas a mi interpelación respecto de *¿cuándo las antropólogas se han nombrado feministas?*. Para responder a esa cuestión algunas de las antropólogas entrevistadas enfatizaron el surgimiento del *feminismo indígena* como un punto crucial para identificarse como feministas: la influencia de sus relaciones con los movimientos de mujeres indígenas, de una forma amplia, y el debate feminista indígena, de manera más específica.

Vale la pena mencionar, que algunas antropólogas que investigan temas de mujeres indígenas y rurales no se autodefinen como feministas al inicio de sus trayectorias; sus primeras investigaciones sobre las mujeres indígenas en las áreas rurales no tenían como referencia teórica el feminismo. Son académicas que producían conocimiento con un enfoque en las mujeres, pero sin haber teorizado a partir de las perspectivas feministas, debido a que consideraban que estas no abarcaban cabalmente las temáticas y situaciones que estaban investigando. Entiendo que las autodefiniciones feministas devienen del giro teórico en el propio movimiento feminista mexicano y las relaciones que diversas antropólogas establecieron con las mujeres indígenas.

Es el caso de Verónica Rodríguez Cabrera quien me ha contado que después del levantamiento zapatista, surgieron grupos indígenas con demandas por proyectos, autonomías y la creación de nuevas municipalidades. En este contexto, ella se involucró en la impartición de talleres sobre derechos humanos, derechos indígenas, derechos de las mujeres, proyectos de salud, entre otras temáticas. Verónica no se definía como feminista en esta época, involucrándose con el feminismo después de cursar su doctorado. Se puede apreciar esta transición en el fragmento de la entrevista a continuación:

> *Verónica: [en el doctorado] fue como poner más énfasis en la etnografía [...] y me enredo más con los estudios pos-estructuralistas, donde empiezo a agarrar más esta parte teórica feminista. Aunque antes hablaba de derechos de las mujeres, no tenía toda esta carga teórica que me ayudaba a entender de hecho lo que hacía.*
>
> *Gabriela: Y cuando comenzó a trabajar con mujeres, con liderazgos indígenas, ¿ya era feminista?*
>
> *Verónica: No sé si era feminista como tal, porque*



no se enunciaba como tal en ese momento. Bueno, tal vez sí… es que las feministas las veíamos como las que trabajan con las mujeres en las ciudades. Por mucho tiempo todas las que trabajamos con las mujeres rurales veíamos una distancia con las mujeres feministas que trabajaban con el urbano. (Verónica Rodríguez Cabrera. Entrevista realizada por Gabriela Pedroni, Ciudad de México, 9 abril 2019).

Por lo tanto, a pesar de trabajar con temas que han estado vinculados a los derechos de las mujeres durante muchos años, percibía las teorías feministas como inapropiadas para abordar las problemáticas de las mujeres rurales. Los temas discutidos hasta entonces por el feminismo mexicano se centraban más en el contexto urbano, y más tarde, el tema étnico/racial se fue incorporando de manera gradual al movimiento feminista.

Verónica: No sabía si me nombraba feminista o no feminista, porque lo que yo estaba viviendo tenía poca concretud con lo que estaba ocurriendo en las ciudades. Yo estoy peleando por el derecho a educación cuando las mujeres estaban hablando en asambleas. [...] Ahora, imagínate cuando yo voy a las comunidades y las mujeres van agachadas así a los maridos, estoy hablando donde tú tienes que dirigirte a su marido para después hablar con una mujer, o sea, era un mundo completamente local. Entonces en ese tiempo, noventa y tantos, más bien hablaba de los derechos de las mujeres indígenas. Tal vez no te anunciabas como feminista. También mucha diferencia tenía que ver con eso, lo que veíamos en el campo, lo que se veía en las ciudades. Como los derechos de las feministas no tienen formas de traducirse en el campo.

Gabriela: ¿Y cuando comenzó a decirte como feminista?

Verónica: Yo creo que después del doctorado. Cuando ya leo más y entiendo más lo que estoy haciendo. Y que me estoy dando cuenta de que efectivamente ni todo es eso feminismo, también hay otro. Pues ya pude identificar que yo soy de otro feminismo. (Verónica Rodríguez Cabrera. Entrevista realizada por Gabriela Pedroni, Ciudad de México, 9 abril 2019).

De manera semejante, la antropóloga Laura Valladares de la Cruz, en entrevista, señala que su acercamiento al feminismo tuvo lugar precisamente a partir de su investigación de campo y el contacto con mujeres indígenas. Laura menciona que, desde la década de 1990, ha trabajado sobre el tema indígena, durante su trabajo de campo comenzó a trabajar con mujeres indígenas, específicamente con las mujeres líderes de movimientos. Tener al feminismo como referencia teórica no fue un interés académico para ella, sino que ha emergido de la organización misma de las mujeres indígenas y del feminismo que allí se desarrolló, en la relación con las sujetas en campo que los planteamientos de estos "otros feminismos" la interpelan, van a traer reflexiones teóricas que influyen en su trabajo y en su mirada antropológica. Fue así que al verse afectada por el trabajo de campo que estaba desarrollando, empezó a establecer un diálogo con sus interlocutoras en que el marco teórico feminista indígena y decolonial (Favret-Saada, 2005).

Esta relación puede ser percibida en su texto *Construyendo la equidad. La experiencia de tres generaciones de mujeres indígenas en México* (2019), en el cual reflexiona respecto a mujeres que han participado en la lucha política para la defensa de los derechos políticos y culturales de sus pueblos, y que se han apropiado culturalmente de una perspectiva de género para proponer propuestas teóricas políticas que pueden ser denominados: feminismo indígena y/o decolonial, feminismo comunitario o ecofeminismo. Entiendo que en



este texto la autora demuestra su relación con las mujeres que hacen el movimiento indígena y que han influido en su trayectoria como antropóloga.

> Coincido con Millán al colocar al feminismo indígena articulado con la crítica global que el movimiento zapatista enarboló contra la modernidad capitalista y donde el componente femenino siempre fue visibilizado, e interpeló de manera contundente a sectores de académicas y/o militantes feministas, convocándolas a repensar su propio quehacer como feministas, su comprensión de la teoría, y sobre todo, del mundo y de las mujeres indígenas. (Valladares, 2019:195)

En este sentido, entiendo que las trayectorias de Laura Valladares y Verónica Rodríguez son ejemplos de cómo los planteamientos que vienen del movimiento de mujeres indígenas les ha transformado subjetivamente. La autodefinición pasó por un proceso de comprensión que atraviesa las diversas líneas teóricas del feminismo y con ello, pudieron ubicarse dentro de una línea que trae postulados y formas de comprensión de la realidad que están en consonancia con sus intereses investigativos y personales, más allá de lo que se denominan feminismos urbanos.

De esta manera, comienzan a adoptar su autodefinición como feministas cuando la categoría *feminista* empieza a alargarse y a extenderse para incluir a otras mujeres, otras luchas, otras agendas, otros temas. En esta línea, me interesa enfatizar la influencia de este movimiento social en la subjetividad de las investigadoras. Si, por un lado, trabajar con mujeres indígenas genera un cambio de identidad para estas antropólogas, por otro lado, produce una forma de producción de conocimiento dirigida a satisfacer las demandas del movimiento de mujeres indígenas.

Antropología por demanda

La relación establecida a través del trabajo de campo con los movimientos indígenas ha producido una forma particular de hacer antropología: La *Antropología por Demanda*. Las primeras veces que escuché sobre esta forma de hacer antropología, fue en las respuestas que daban las antropólogas feministas durante entrevistas elaboradas para esta investigación. Inicialmente supuse que se referían a un tipo de categoría nativa, pero fue hasta que leí a la antropóloga feminista Rita Laura Segato que encontré su conceptualización:

> Así comienza mi camino de lo que llamé Antropología por Demanda, en cuya formulación la idea de demanda juega un doble papel o doble sentido: el de responder a una "demanda" como "solicitación" y, al hacerlo, también entrar a participar activamente en un litigio reivindicativo o "demanda", en el sentido de "pleito" o "querella". Por eso le añado o endoso la idea de una antropología que responde las preguntas que provienen de los intereses de aquellos que hasta ahora habían sido sus "nativos", sus "objetos de observación y estudio" y, al ofrecer esas respuestas pasa también a jugar un papel en sus reivindicaciones y litigios. En una inversión del orden consabido, sus interpelados en el proceso clásico de la investigación etnográfica se transforman así en interpeladores, es decir, en la legítima clientela patrocinadora del trabajo antropológico. Información, vocabulario y retóricas útiles para sus litigios y reivindicaciones, ofrecidos a quienes antes fueron nuestros "objetos" de estudios, dan sentido a nuestro trabajo como trabajadores de la palabra. La disponibilidad pasa a formar parte del método. (Segato, 2018:32-33)

En este sentido, aunque ciertas potencialidades son colocadas en la mesa por las antropólogas, son las personas con quienes trabajan las



que definirán lo que será hecho; por lo tanto, el conocimiento está estrechamente vinculado con las demandas de las mujeres con las que se realiza la investigación. La antropóloga Martha Patricia Castañeda Salgado, con quien dialogué sobre esta categoría, escribió:

> Por otra parte discurre la antropología feminista aplicada, la cual suele establecer puentes entre la institucionalidad, el activismo y el trabajo fuera de la academia. De un tiempo a la fecha, las formas de hacer antropología aplicada se han multiplicado y han dado cabida, en muchas ocasiones, a la llamada "investigación a la carta", en la cual la instancia que solicita los servicios de las antropólogas feministas lo hace para cubrir necesidades específicas, que van desde la sistematización de información hasta la elaboración de conocimientos directamente orientados a ofrecer soluciones a problemas concretos (Bullen, 2012) (Castañeda Salgado, 2019:11)

Como se observa, ella propone nombrarla como *antropología aplicada* o *investigación a la carta*, pero coincide en el postulado general que es realizar una antropología comprometida con las mujeres de su investigación. Y en el caso de la antropología feminista, este compromiso se establece en muchas ocasiones con los movimientos feministas y su diversidad

En México, al igual que en Brasil, la distancia entre algunos investigadores y los entrevistados es pequeña, en comparación con las producciones antropológicas de los países del Norte Global, donde el trabajo de campo a menudo ocurre con grupos sociales distantes. Las comunidades en las que estudian las antropólogas a quienes entrevisté, son parte de su mismo contexto nacional, no forman parte de grupos externos ni exóticos; sus marcadores de identidad y las de sus informantes están entrelazados. Incluso, para algunas de ellas, hay un reconocimiento explícito de su ascendencia indígena a través del proceso de investigación de las mujeres indígenas, para otras, inclusive trabajar con grupos indígenas se basa en sus lazos familiares, que las ayudan a acercarse a las personas en campo.

En el caso mexicano, a lo largo de los años hubo un proceso de desindianización con el cual se intentó desaparecer las características indígenas de las personas. Como resultado, muchas comunidades, familias y personas pasaron por procesos de desarraigo con sus elementos indígenas, por ejemplo, a través de la pérdida de lenguas indígenas. Una de las antropólogas entrevistadas mencionó que cuando su abuela emigró a la ciudad, dejó de transmitir deliberadamente su idioma indígena para que la sociedad aceptara más fácilmente a sus descendientes.

Este proceso de desindianización ocurrió tanto en el campo como en la ciudad. Las migraciones del campo a la ciudad, intensificadas a mediados del siglo pasado, también incluyeron la disolución de las identidades indígenas como un componente central; no obstante, con el surgimiento de la gran diversidad de movimientos indígenas, se están revalorizando estas identidades. La *antropología mexicana crítica* tiene un papel fundamental para la reformulación de postulados que subyacen en las identidades y la autoidentificación de las personas con ellas, mostrando cómo las tradiciones de las sociedades campesinas mantienen elementos de los grupos étnicos.

Myriam Jimeno (2005) menciona que la antropología latinoamericana posee una *vocación crítica.* Basándose en la revisión de la producción antropológica brasileña, colombiana y mexicana,



la autora señala una proximidad entre el antropólogo y la "Otra", que genera conocimiento crítico y políticamente comprometido. La particularidad de estas antropologías es que el sujeto conocedor no es extranjero en una sociedad colonizada, por el contrario, es parte de la sociedad que estudia, mientras que la "otra" forma parte de la nación de la investigadora. De esta manera, los conocimientos producidos por esas antropólogas son plausibles de ser conocidos y criticados, dando pie a que las mujeres que investiga, puedan disfrutar de los resultados.

> La condición histórica de co-ciudadanía entre el antropólogo y sus sujetos de estudio en países como los latinoamericanos impulsa la creación de enfoques cuya peculiaridad es un abordaje crítico de la producción de conocimiento antropológico. Ello es así porque la construcción de conocimiento antropológico se realiza en condiciones donde el Otro es parte constitutiva y problemática de sí mismo, y ello implica un esfuerzo peculiar de conceptualización y modifica la relación del antropólogo con su propio quehacer. He argumentado también que esto es extensivo a la antropología realizada en Latinoamérica en general (Jimeno, 2005:46).

En el caso de las antropólogas feministas mexicanas, considero que no sólo cuentan con una *vocación crítica*, sino que también incorporan una *vocación comprometida*. Por lo tanto, no solo miran el contexto nacional de manera crítica, sino que también están comprometidas con su cambios. Así lo expresa Patricia Castañeda en la entrevista:

> *Patricia: Desde hace muchos años, trabajé con mujeres indígenas organizadas, particularmente con la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. Y como siempre les digo a mis alumnas, creo que la clave es permitirme quedarme en mi lugar, decidir, que me digan lo que quieren. Por lo tanto, cuando pregunto ¿en qué soy especialista?, no hago nada, trabajo con mujeres indígenas, tengo un tema, tengo un objeto, tengo un tema de investigación, sigo e investigo la situación de las mujeres indígenas en México y América Latina (porque también ha viajado por Guatemala y otros países). Pero, profundizo en los temas que las mujeres indígenas me piden que profundice, así que ahora estoy en seguridad alimentaria, imagínense.*
>
> *Gabriela: ¿Estás en algún tema?*
>
> *Patricia: En seguridad alimentaria, porque este es uno de los temas que me pidieron. Esta es una parte que digo que tengo como investigación militante. Y precisamente por esa razón, este es el tema que menos publicito, no es para mi plan de estudios, no para mis propósitos, para mis estímulos, no hay reconocimiento entre colegas como investigador, pero es mejor para contribuir con lo que se puede poner modestamente en nuestra práctica política.* (Martha Patricia Castañeda Salgado. Entrevista realizada por Gabriela Pedroni. Ciudad de México, 2 mayo 2019).

Los discursos y acciones de las antropólogas feministas mexicanas demuestran una forma particular de producir conocimiento antropológico. Según lo declarado por Martha Patricia, los temas de investigación son parte de un diálogo con los movimientos sociales, o incluso con las personas que forman parte de su campo; en este sentido, la investigadora no es ajena a la realidad de su campo, por el contrario: la proximidad entre investigadora e investigada genera una forma de implicación que busca ayudar en los procesos de lucha por la transformación social.

Si la investigación aparece como una de las formas de *antropología por demanda,* se pueden llevar a cabo otras actividades en función del



conocimiento surgido. Es por ello, que algunas antropólogas colaboran con los movimientos sociales, ofreciendo talleres sobre temas de género o apoyando en gestionar el acceso a las autoridades gubernamentales; hay muchas maneras en que las antropólogas producen en diálogo con su campo y no se limitan a la producción de teoría:

> *Esta forma de trabajo también surgió de una demanda del movimiento indígena, que llamó a la profesora Laura Valladares a trabajar de esta manera, con este enfoque. Para ella, esto representa un punto de inflexión en la perspectiva tradicional de la antropología, si ante los antropólogos que eligieron lo que iban a hacer e investigar, con el fortalecimiento de los movimientos sociales, esta escuela se produce a través de la solicitud, la demanda, la demanda de los nativos. Ella ve mucho potencial en esta nueva forma de hacer antropología.* (Diario de Campo, 26.04.2019)

Por otro lado, la *antropología por demanda* señala una transformación para las concepciones de investigación al interior del campo antropológico, como afirmó con entusiasmo Laura, que "la antropología está cambiando", por tanto, los antiguos paradigmas están siendo dejados de lado para integrar nuevas ideas. Tal parece que estas antropólogas están señalando una nueva forma en el quehacer antropológico y tal vez esto resuene en otras líneas de su disciplina, porque muchos trabajos han planteado nuevas maneras de hacer antropología que rompen con las lógicas jerárquicas y hegemónicas en la forma de producir. Tal es el caso de algunas propuestas que se recogen en el libro *Prácticas otras de conocimiento(s); Entre crisis, entre guerras* (Xóchitl Leyva *et al*., 2018), en particular, destaco el texto de Xochitl Leyva Solano y Shannon Speed que consideran el trabajo de *co-labor*, en el que participan conjuntamente académicos no indígenas, académicos indígenas e intelectuales indígenas; así como el texto de Joanne Rappaport en el cual reflexiona en torno a la *investigación colaborativa*.

Lo que intenté argumentar en este texto, es que el compromiso de esas antropólogas con los movimientos feministas mexicanos puede ser considerado como una calle de doble sentido: por un lado, están comprometidas con la construcción y desarrollo de esos movimientos, y por otro, esos movimientos informan y modifican sus entendimientos sobre el quehacer antropológico. La relación con los movimientos sociales es un elemento de la antropología feminista en sus distintas vertientes, que se puede percibir desde el embrión del feminismo mexicano hasta el presente, pasando por sus interfases con las diferentes luchas políticas en México.

El compromiso feminista altera el quehacer antropológico, trae un debate en el seno de la antropología que incita a pensar: ¿qué conocimiento produce la antropología? ¿Qué devoluciones pueden dar las antropólogas a las poblaciones con las que trabajan?

A través de talleres, de investigaciones diagnósticas, de investigaciones militantes, algunas antropólogas construyen la *antropología por demanda*, en la cual los anhelos de los grupos investigados son colocados en primer plano, es decir, una producción antropológica íntimamente conectada con las reivindicaciones y necesidades de sus informantes, comenzaron a actuar para atender y abrazar sus luchas y demandas, en la medida en que colocan el conocimiento antropológico como un elemento de reciprocidad. La *antropología por demanda* es la categoría que traduce esa forma particular de producción antropológica.



Consideraciones finales

A través de este trabajo, pretendí comprender algunas características de la antropología feminista mexicana, como antropología adjetivada que representa una forma de hacer antropología distinta de la antropología en general, cuya marca central es la transformación de la sociedad, principalmente el combate a las diferentes opresiones sufridas por las mujeres. De este modo, entiendo que la antropología feminista mexicana está formada por el entrelazamiento de estos dos elementos: movimiento social y academia, que retroalimentan esa forma del quehacer antropológico comprometido, característica de la producción antropológica latinoamericana.

Las antropólogas que se reconocen como feministas tienen hoy un lugar importante en el interior de la antropología mexicana, realizan la articulación entre las cuestiones generales de la disciplina con la teoría feminista, produciendo una antropología con "lentes de género", y a partir de esa perspectiva crítica, han incorporado las problemáticas de las mujeres dentro de la agenda nacional de investigación antropológica. A su vez, trajeron el debate que produjeron otras antropólogas a lo largo de los años, haciendo visibles cuestiones que antes eran poco trabajadas. Ellas representan, una manera de producir conocimiento que busca atender demandas sociales del país, utilizan los instrumentos otorgados por la antropología para pensar a las mujeres en la sociedad mexicana y para proponer cambios. Sus elecciones de investigación atraviesan la vinculación con esos movimientos, donde conocer al otro no es sólo un interés intelectual, sino también un interés político y social. De esta manera, como mencioné, representan el quehacer antropológico comprometido con el cambio social.

La antropología mexicana se constituyó como un campo del saber que posibilita los debates feministas, tal vez porque sea una de las formas mejor acabadas del proyecto antropológico mexicano de compromiso explícito con las categoría de *antropología por demanda*. Finalmente, el ejemplo de las antropólogas feministas mexicanas, constituye un importante modelo para las antropologías latinoamericanas y, quizás, para las mundiales. La incorporación del concepto de género como elemento central de análisis antropológico global, es una evidencia más de que las *teorías feministas* ganaron espacio en la disciplina.

Referencias

Bartra, Eli (2002). Tres décadas de neofeminismo en México. En: Bartra, Eli; Poncela, Anna M. Fernández; Lau, Ana. *Feminismo en México Ayer y Hoy.* Ciudad de México: Molinos de Viento.

Berrio Palomo, Lina Rosa; Castañeda Salgado, Martha Patrícia; Goldsmith Connelly, Mary; Ruiz-Trejo, Marisa; Salas Valenzuela, Monserrat; Valladares de la Cruz, Laura R. (coords.) (2019). *Antropologías Feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas.* México: UNAM / UAM / Bonilla Artigas Editores

Bonetti, Alinne de Lima (2011). Antropologia feminista: O que é esta antropologia adjetivada? En: Bonneti, Alinne de Lima; Souza, Ânglea Maria Freire de Lima. *Gênero, mulheres e feminismos.* EDUFBA; NEIM.

Bonfil Batalla, Guillermo, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Arturo Warman y Enrique Valencia (1970) *De eso que llaman antropología mexicana.* México, D.F., Editorial Nuestro Tiempo.



Castañeda Salgado, Martha Patricia (2012). Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de antropología social*, 36, 33-49.

______(2019) Antropología Feminista y Epistemología. En: Berrio Palomo, Lina Rosa; Castañeda Salgado, Martha Patrícia; Goldsmith Connelly, Mary; Ruiz Trejo, Marisa; Salas Valenzuela, Monserrat; Valladares de la Cruz, Laura R. (coords.) *Antropologías Feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas.* México: UNAM / UAM / Bonilla Artigas Editores

Espinosa Damián, Gisela (2009a). *Cuatro vertientes del feminismo en México***.** Ciudad de México: UAM Xochimilco.

________ (2009b). Movimientos de mujeres indígenas y populares en México: encuentros y desencuentros con la izquierda y el feminismo. *Filosofía, política y economía en el Laberinto*, 29, 9-28.

Favret-Saada, Jeanne (2005). "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, 13, 155-161.

Hernández Castillo, Aída R. (2000) Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?. *Memoria*, 132, 18-23.

Jimeno, Myriam (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1, 43-65.

Lau, Ana (2002) El nuevo movimiento feminista mexicano a finales del milenio. En: Bartra, Eli; Poncela, Anna M. Fernández; Lau, Ana. *Feminismo en México Ayer y Hoy*. Ciudad de México: Molinos de Viento.

Leyva, Xochitl *et al.* (2018). *Prácticas otras de conocimiento (s): Entre crisis, entre guerras.* Tomo I. Chiapas: Cooperativa Editorial Retos.

Olivera, Mercedes (1976). Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico. *Anales de Antropología*, 13, (1), 199-215.

___________ (1979) Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas. *Cuadernos Agrarios*, 4 (9), 43-59.

Rodríguez Cabrera, Verónica (2019) Tejer redes en el trabajo de campo con mujeres rurales e indígenas de Rancho Nuevo de la Democracia: los desafíos feministas. En: Berrio Palomo, Lina Rosa; Castañeda Salgado, Martha Patrícia; Goldsmith Connelly, Mary; Ruiz Trejo, Marisa; Salas Valenzuela, Monserrat; Valladares de la Cruz, Laura R. (coords.). *Antropologías Feministas En México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas.* México: UNAM / UAM / Bonilla Artigas Editores.

Segato, Rita Laura *(2018). Contra-pedagogías de la crueldad*. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

Valladares de la Cruz, Laura R. (2019). Construyendo la equidad. La experiencia de tres generaciones de mujeres indígenas en México. En: Berrio Palomo, Lina Rosa; Castañeda Salgado, Martha Patrícia; Goldsmith Connelly, Mary; Ruiz Trejo, Marisa; Salas Valenzuela, Monserrat; Valladares de la Cruz, Laura R. (coords.). *Antropologías Feministas En México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas.* México: UNAM / UAM / Bonilla Artigas Editores

Warman, Arturo *et al.* (1970). *De eso que llaman antropología mexicana.* México, D.F.: Editorial Nuestro Tiempo.





Activismo feminista en la UAM Iztapalapa, el lenguaje de la resistencia en la arena institucional

Ana Sofía Torres Pavón
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
sofiatorresp93@gmail.com

Introducción

En la contemporaneidad mundial, pero específicamente en la que transcurre en México, es necesario reconocer que nos desborda una situación de violencia contra las mujeres que se manifiesta en todas las esferas relacionales, pero específicamente en aquellas que reproducen relaciones de poder. Las instituciones que cuentan con parte del presupuesto público del Estado para su funcionamiento, como las universidades públicas, constituyen escenarios de alarmantes casos de violencia de género.

El 4 de marzo de 2020, un grupo de mujeres organizadas de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa (UAM-I) nos presentamos a la mesa de diálogo tripartita en la sala de Consejo Académico de la unidad, para revisar y discutir el *Protocolo para la prevención y la atención a la violencia de género en la UAM Iztapalapa* (en adelante, el protocolo) que hemos exigido en colectividad durante al menos dos años. Esta mesa de diálogo, integrada por académicxs, trabajadorxs administrativxs, autoridades y estudiantes resulta un ejemplo paradigmático de relaciones en el proceso de la lucha por la exigencia que la universidad cumpla con sus obligaciones constitucionales e internacionales en materia de género. Fue una conjunción de actores con tensiones complejas y conflictos interrelacionados, sobre todo por relaciones de poder.

Esta forma de accionar político ha provocado, asimismo, tensiones y conflictos internos dentro de la colectividad feminista. Exigir que se formulen reglamentaciones y protocolos pudiera parecer, desde algunas perspectivas, una medida reformista y de poco alcance; lo cual nos ha llevado a cuestionarnos en colectividad las maneras que adoptamos para el trabajo feminista.

Por ello, el objetivo de este ensayo es analizar la experiencia del proceso organizativo feminista en la UAM-I, reflexionando sobre las dificultades y obstáculos para la movilización, así como en las propuestas y exigencias estudiantiles. En este sentido me pregunto ¿cómo se configura el lenguaje de las resistencias y luchas por derechos en relación con los lenguajes dominantes de las instituciones?

Para esto, abordaré la cuestión en los siguientes apartados: primero haré una recapitulación de cómo se relacionan el Estado y las prácticas educativas, especialmente enfocada en la educación pública como un espacio y herramienta de transmisión ideológica, señalando cómo se instalan las prácticas discriminatorias y patriarcales en sus procesos institucionales; asimismo, considerar la neoliberalización de las universidades como un factor que afecta a las movilizaciones políticas estudiantiles, especialmente las feministas, tomando como ejemplo el caso de la UAM-. Posteriormente, presentaré un esbozo de las denuncias por violencias de género que se han producido, a la par



de la organización feminista que ha surgido como respuesta, seguido de un acercamiento a la violencia institucional como práctica normalizada. En este sentido, relataré brevemente mi experiencia personal en los esfuerzos colectivos dirigidos a la búsqueda de justicia ante casos de violencia de género en la universidad. Por último, enfocaré la mirada hacia la fuerza de los usos del lenguaje de las organizaciones estudiantiles como prácticas de resistencia, de memoria y de una voz colectiva que se alza y exige ser escuchada sin conceder tranquilidad a aquellxs que obstaculizan los derechos y condiciones de vida por los que abogamos.

El Estado y la educación pública

Considero de entrada las condiciones de posibilidad política que operan en el ordenamiento de ciertos sistemas de pensamiento, de acción y de reproducción, para lo cual es importante reflexionar sobre las formas en las que el Estado se hace presente en la vida cotidiana, en las relaciones sociales y culturales de poder en todos los niveles del habitar social, pero en especial a través de las instituciones y sus marcos de funcionamiento. Según Michel Rolph Trouillot, el Estado permanece en constante relación con la sociedad civil, a través del establecimiento de posturas dentro de él, marcando límites y estableciendo estrategias para el manejo de las prácticas materiales. En sus palabras:

> El Estado no es un aparato sino un conjunto de procesos, aunque está ligado a una cantidad de aparatos, no todos gubernamentales, no está necesariamente ligado a ninguna institución y ninguna institución puede encapsularlo totalmente. En ese nivel, su materialidad reside menos en las instituciones que en el retrabajo de los procesos y las relaciones de poder para crear nuevos espacios para el despliegue de poder" (Trouillot, 2011:155-156)

Por lo tanto, se puede considerar que las formas en las que operan las instituciones manejadas por el Estado reproducen los procesos de jerarquización, polarización, homogeneización y en algún punto, considerando la lectura que Nancy Fraser elabora sobre Foucault, de subjetivación e individualización en todos los sujetos que pertenecen a la sociedad civil (Fraser, 2003).

Entonces, la relación que tienen los procesos estatales con la configuración de la educación pública funciona, en primera instancia, a través de procesos e instituciones y a su vez representa un espacio de reproducción de los sistemas de pensamiento establecidos por estructuras de poder tanto político como económico. Estos sistemas están profundamente marcados por una desigualdad de género impuesta históricamente por estructuras de dominación masculina.

Cristina Palomar define el género como: "ese principio ordenador de las relaciones sociales basado en la diferencia sexual, que produce distintos efectos tales como jerarquías, distinciones y categorías diferenciales para las personas" (Palomar, 2005:8); es decir, expone una íntima relación entre la categoría de género y el poder, pues les concibe como entes ordenadores de la vida social y de relaciones jerárquicas.

Rita Segato agrega que las relaciones de género son relaciones de poder vinculadas a múltiples factores que convergen con el mandato de potencia, dominación y crueldad masculina que se estableció desde las guerras de colonización. Esto generó, entre muchas otras cosas, la despolitización

de las mujeres confinadas históricamente al espacio doméstico, un ensañamiento violento con los cuerpos feminizados y una racionalidad extractiva que consolida la visión del cuerpo como objeto-máquina que puede ser poseída (Segato, 2010). Silvia Federici, por su parte, afirma que el sistema de producción capitalista es también un sistema de pensamiento que implica la posesión masculina sobre los cuerpos feminizados (Federici, 2010), así como una estructura de desigualdad y segregación hacia las mujeres de los espacios públicos y la agencia política.

La reproducción de los medios de producción y el ensañamiento a lo largo de los siglos en la acumulación de capital ha devenido en una grave situación de extractivismo y violencias contra grupos subalternos, etnias, grupos indígenas, clases sociales, mujeres y miembrxs de la comunidad LGBTTTI AQ+; que en su gran mayoría quedan impunes. Los aparatos del Estado, específicamente las instituciones educativas, reproducen en su misma configuración estas maneras de dominación sobre la feminidad y el cuerpo de las mujeres a través de mecanismos epistémicos, muchas veces ocultos, que se hacen evidentes si se analizan las maneras jerárquicas que configuran la institución.

Catherine Walsh, de la mano de Paulo Freire nos permite reflexionar en torno al sistema educativo como una imposición de un "orden de conocimiento"

> Hablar de un "orden de conocimiento" es importante porque nos permite empezar a pensar sobre el problema educativo desde otra perspectiva. Es decir, nos posibilita ir más allá de las políticas educativas o la propuesta curricular y considerar cómo la institución de la educación ha contribuido, y sigue contribuyendo, a la colonización de las mentes, a la noción de que la ciencia y la epistemología son singulares, objetivas y neutrales, y que cierta gente es más apta para pensar que otras. (Walsh, 2005:9)

Si el Estado constituye un conjunto de procesos que conllevan ciertos efectos en todos los niveles de relaciones interpersonales, entonces las ideologías patriarcales se reproducen en sus aparatos. El sistema educativo funge como dispositivo de reproducción de dichas ideologías en la sociedad civil, operando a través de varios mecanismos; uno de los cuales se expresa en las estructuras materiales (los edificios, bancas, salones de clases, rectorías y salas de consejo) conformadas para evidenciar las relaciones de poder; otro, en los modos de enseñanza que preservan el "orden de conocimiento" y, como escribe Natividad Gutiérrez Chong (2004), forman parte fundamental en un proceso de construcción de ideología y de la Nación.

Los órdenes jerárquicos y legislaciones universitarias de las universidades públicas constituyen una gran muestra de ello. Así como Rita Segato propone que "el Estado se comporta como un interlocutor con gran poder de interpelación" (2002:108) de esa misma forma se comportan las universidades, al operar con distintas divisiones, una ley orgánica y un conjunto de reglamentos como marco normativo y consejos académicos que toman las decisiones de lo que sucede en la institución; de este modo encontramos analogías entre el funcionamiento de la universidad y del Estado. Según Morton H. Fried "El Estado naciente es, pues, la organización del poder de la sociedad sobre una base distinta a la del parentesco" (1979:148). Sin embargo, no me refiero a que la UAM-I sea un Estado naciente, sino que



deviene de una forma de organización política estatal y constituye un aparato para el funcionamiento del Estado. Y al responder a las lógicas de orden y disciplina del Estado y de un sistema de pensamiento patriarcal y capitalista, no considera las violencias de raza, etnia, clase, ni la perspectiva de género como aspectos a los que se debe prestar atención. La UAM-I no sólo reproduce órdenes educativos hegemónicos, sino que también ejerce estas violencias de diversas maneras.

Existe un vínculo estructural entre las acciones del Estado con la sociedad civil y las formas en las que operan las instituciones educativas; al estar inscritas en un mismo sistema, las reacciones colectivas fungen como un termómetro de la inconformidad social. Si en el país sufrimos 10 feminicidios al día, sin contar las desapariciones forzadas y otras formas de violencias de género practicadas en la cotidianidad, en la universidad vivimos diariamente una fracción a escala de estas situaciones; tanto dentro como fuera del ámbito universitario, ser un sujetx feminizadx implica estar en riesgo permanente de vivir una gama de violencias y abusos. La organización colectiva es una respuesta a esta realidad, una forma de exigirles a las autoridades el cumplimiento de su responsabilidad para atender las situaciones que vulneran directamente a un sector de la comunidad estudiantil, así como de acompañar el acceso a la justicia en caso de ser necesario.

El caso que planteo en este ensayo muestra cómo una situación desbordada de violencia de género e inseguridad generalizada ha generado en la UAM Iztapalapa un movimiento de organización feminista y exigencia a las autoridades.

La neoliberalización y sus efectos en las IES

¿Bajo qué mecanismos de la producción autorregulada se maneja la universidad pública? ¿Por qué podemos afirmar que las universidades se encuentran en un proceso de neoliberalización? ¿Cómo se relacionan con la violencia de género? En los análisis desde finales del siglo XX hasta ahora se ha teorizado sobre los procesos neoliberales, lo cual implica que siendo un tema tocado tan ampliamente permite ciertas interpretaciones ambiguas.

Para evitar confusiones me serviré de la aproximación a la concepción de neoliberalismo que presenta Alejandra Leal, con fundamento en lo propuesto por David Harvey, como una "racionalidad política"; para ella, "el neoliberalismo implica no únicamente la reconfiguración del Estado benefactor, sino una transformación del "sentido común" dominante sobre la naturaleza del Estado, la sociedad y el individuo" (Leal, 2019:227), donde existe un ideal de ciudadanía que encarna los principios de la responsabilidad individual, la actividad constante y una ética de autorregulación.

En un Estado neoliberal, se eliminan las garantías sociales de manos del Estado (salud, educación, vivienda, alimentación, justicia) y se trasladan a corporaciones o empresas: se privatizan, por lo que solamente es posible acceder a ellas a través del poder adquisitivo. De modo que es responsabilidad de los individuos acumular capital suficiente para gestionar sus propias necesidades, lo cual es planteado discursivamente asegurando que se trata de un sistema de libre mercado en el que se puede decidir "libremente", pero esta libertad se concibe desde las formas de consumo a las



que es posible acceder. Afirma Leal, desde un sentido común de "tener capital para tener acceso a la vida", cuando cita a Andrea Muehlebach para definir el neoliberalismo "como un orden moral que da cabida a proyectos, lenguajes, visiones y valores aparentemente opuestos" (2016: 59).

La lógica de regulación ha pasado a ser subjetivante e individualizante en lugar de totalizante, en el contexto de la globalización, no es el Estado-Nación el que regula las formas de consumo, sino el mercado. Al privatizarse muchas de las funciones del Estado, estamos en un momento en el cual imperan el individualismo y la competitividad, y en ese sentido es necesario ser más funcionales, más flexibles y más productivxs porque el mercado así lo exige. Como sujetxs de mercado y de consumo respondemos voluntariamente al marco de competitividad con auto exigencias de productividad.

¿Cuáles son los efectos de esto en la universidad pública? ¿Cómo operan estas lógicas de producción en las relaciones de poder universitarias? Lxs estudiantes sabemos que vivimos un momento en el que aspirar a condiciones de vida digna por medio de un salario es extremadamente difícil; contar con empleo fijo, capacidad de ahorro y posibilidades de vivir en un lugar que no sea propiedad de alguien más constituyen prácticamente *sueños guajiros* para la mayoría. Es momento de los "proyectos independientes" y del *freelanceo*, mientras que los estándares de competencia exigen un compromiso acelerado con las aspiraciones de éxito económico.

En cuanto a la academia, el sistema de incentivos del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) como única manera para aspirar a un ingreso decente que cumpla con las expectativas de una "vida digna" también se instala en el funcionamiento institucional como respuesta a lógicas del cambio económico transnacional. Mientras se reducen los presupuestos del gasto público para las universidades[1], se hace necesaria la autorregulación enfocada a obtener remuneraciones económicas por lo que hacemos; a la par, el compromiso social y político aparecen como un discurso más que como un verdadero compromiso.

¿Qué relación tiene esto con la violencia de género?

Para Cristina Palomar, las relaciones de poder que se producen en las universidades deben ser observadas no sólo a través de la dimensión económica, sino también de la simbólica. Ella propone que en las Instituciones de Educación Superior (IES) el género se hace evidente en una serie de dinámicas culturales, en las que se conceptualiza una forma de organización social a partir de la diferencia sexual. Si tomamos en cuenta que estas relaciones han sido naturalizadas e interiorizadas culturalmente,

---

[1] El 17 de diciembre de 2018 a unos días de entrar en funciones la *4ta. Transformación*, el Licenciado Andrés Manuel López Obrador, actual presidente de la República Mexicana, dio a conocer un recorte presupuestal a cada una de las universidades más comprometidas con la nación. Para la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) tendría una reducción del 2.67% del subsidio federal quedando la cantidad de 37 mil 277 millones de pesos; el Instituto Politécnico Nacional (IPN) tendría 1.02% menos con un presupuesto sería de 16 mil 181 millones de pesos; finalmente la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) poseería un 4.1% menos de subsidio que el año previo y recibiría 6 mil 738 millones de pesos; esta universidad, en concreto, sufriría la reducción más grande en comparación con las demás. Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP). *Proyecto de Presupuesto de Egresos para la Federación, 2019*.



entonces podemos entender por qué se reproducen también en el mundo académico (Palomar, 2005:19), por lo cual hace hincapié en que el tipo de relaciones simbólicas de poder que se presentan en el mundo académico producen un tipo de capital particular. En sus palabras:

> A diferencia, pues, de otros contextos, el mundo académico tiene como objetos de disputa —además del poder económico que cada vez cobra más importancia como variable en la lógica neoliberal cada vez más invasora también de este mundo— al prestigio y la notoriedad, que son bienes simbólicos capitalizables y definitivos en la correlación de fuerzas al interior de las IES. (Palomar, 2005:20)

Es decir, que para entender cómo afecta el neoliberalismo en las universidades y en la violencia de género, es necesario considerarlo también en su dimensión simbólica, en cómo la producción de conocimiento y los reconocimientos académicos responden a lo que Fumagalli denomina *capitalismo cognitivo* (2007:85). Si la lógica que regula las relaciones sociales es la del mercado, entonces una universidad en proceso de neoliberalización responderá a esta misma, transmitiendo sistemáticamente a lxs estudiantes un mensaje de competitividad académica a la que solo se puede arribar mediante la autorregulación individual; y por parte de académicxs y administrativxs su atención se dirige a la producción de conocimientos.

Existe un vínculo entre estas formas de control orientadas a la acumulación y el ejercicio de violencias de género: el sistema beneficia principalmente a los hombres privilegiados, obstaculiza la presencia feminizada en espacios académicos y no considera la necesidad de la perspectiva de género o de atención a las violencias. Es violento en sí mismo al no considerar las dimensiones afectivas de quienes asistimos a la universidad, ni las particularidades de sujetxs que no responden a los parámetros de los privilegios. Es violento también porque permite que se ejerza violencia desde posiciones de poder: como los casos de profesores que son denunciados por manipular a las alumnas y acosarlas sexualmente a cambio de una calificación. Al no prestar atención para erradicar y sancionar las violencias de género, no solo se ejerce violencia simbólica, también se envía el mensaje de que es posible ser agresor dentro de la universidad y no tener consecuencias por ello.

Las experiencias a las que como alumnas nos hemos enfrentado en la organización estudiantil dentro de la UAM-I hacen evidente que el manejo institucional en ocasiones responde a estas formas violentas, en las que solamente se valoriza el trabajo y las posturas masculinas. Asimismo, esto también es observable en la asignación presupuestal y en las prioridades del consejo académico.

Como estudiantes organizadas nos encontramos con que los problemas que se viven dentro de la comunidad universitaria son difícilmente atendidos a menos que haya una clara exigencia por parte de una movilización colectiva que, encima de todo, se encuentra estructuralmente obstaculizada. Tanto a la hora de evidenciar la intención de denunciar estas violencias como a la hora del accionar político, nos hemos enfrentado a la mirada institucional que se ha construido de nosotras como "el otro", estigmatizadas y desprovistas de capacidad para interpelar a las instituciones.

En este contexto, hemos aprendido a configurar nuestro lenguaje, pues la intención de la organización feminista es desafiar y cuestionar estas



estructuras de poder para ser escuchadas en nuestras exigencias. En la redacción de cartas, mesas de diálogo, pliegos petitorios y asistencia a las sesiones de consejo, reivindicamos nuestra voz como alumnas feminizadas y muchas veces *ninguneadas,* lo cual ha significado ser receptoras de otras violencias, pero también ha sido un ejercicio de aprendizaje colectivo para interactuar con las autoridades.

Violencias de género en la UAM Iztapalapa

Las mujeres en México estamos expuestas a múltiples violencias de género, éstas van desde la desigualdad y violencia económica: 13 millones 485 mil 564 mujeres en México (29%) ha experimentado violencia económica y patrimonial (INEGI, 2016), violencia laboral, escolar, abuso y acoso sexual; "una de cada diez sufrió abuso sexual, con manoseos, besos no deseados o que un hombre se masturbara frente a ellas. En el 1.5% de los casos intentaron violarlas o lo lograron"[2] y violencias extremas como desaparición forzada y 10 feminicidios al día[3], así como la revictimización por parte de instituciones y múltiples figuras de autoridad frente a estos casos y hacia quienes deciden levantar una denuncia.

Esta situación estructural se refleja en todos los espacios y campos de relaciones sociales, entre las cuales la UAM-I no es la excepción. Ofrecer cifras es difícil debido a la ausencia de un diagnóstico evaluativo de la situación de violencia de género en la universidad. Sin embargo, desde la organización autogestiva hemos compartido experiencias que nos vinculan en la vivencia de violencias dentro y fuera de la universidad; entre nosotras platicamos acerca de los acosos y hostigamientos recibidos por parte de profesores y estudiantes. Asimismo, redes sociales como Facebook fungen muchas veces como plataformas para compartir denuncias y visibilizar abusos de los que han sido objeto las compañeras. Daniela Cerva Cerna reconoce la importancia de las redes virtuales en la organización feminista:

> Las formas de acción a través de las redes sociales son un elemento central de conexión del activismo feminista, y en esta comunicación se advierte un pragmatismo que caracteriza a las colectivas mexicanas: la demanda por la institucionalización de mecanismos de atención a la violencia contra mujeres mediante protocolos, así como la certera implementación de los mismos y sanción a los agresores. (Cerva, 2020:143)

Hace aproximadamente dos años ocurrió un episodio de violencia hacia una estudiante de posgrado a unas pocas cuadras de la UAM-I. En el camino de la universidad hacia la estación del metro, enfrente de la planta de aguas "La Purísima" que concede su nombre a toda la zona, dos sujetos interceptaron a la compañera, la agredieron físicamente y después sexualmente. El caso se hizo de conocimiento de la comunidad universitaria mediante la difusión en redes sociales, conservando

---

[2] Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Primera encuesta sobre acoso sexual. Disponible en: https://www.animalpolitico.com/2020/03/desigualdad-violencia-datos-mujeres-marcha-8m/

[3] ONU: Feminicidios en México crecieron diariamente de 7 a 10 en tres años. Disponible en: https://www.jornada.com.mx/ultimas/sociedad/2020/03/05/onu-feminicidios-en-mexico-crecieron-de-7-a-10-diarios-en-tres-anos-8647.html



el anonimato de la estudiante agredida. Algunas compañeras convocaron a asambleas con el propósito de gestionar organización en contra de la aterradora situación de violencia de género en la UAM-I y sus alrededores.

A partir de esto, el camino político feminista en la universidad ha estado marcado por múltiples conflictos, dificultades, algidez, y eventos paradigmáticos que han consolidado la organización, pero en ciertos casos también han implicado la salida de compañeras y la fragmentación de algunas relaciones.

Me referiré primordialmente a dos objetivos que se generaron como exigencia colectiva: la creación de un protocolo de atención a la violencia de género y la implementación de una unidad de género ubicada en un espacio físico dentro de la universidad para brindar atención y crear estrategias de prevención para atacar tal violencia y aplicar dicho protocolo. Estas exigencias no son aisladas, provienen de analizar todas las faltas y negligencias en las que estaba incurriendo la universidad al respecto de legislaciones internacionales como la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) y nacionales como la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LGAMVLV), en cuyo Artículo 2 se establece la obligación que tienen las instituciones de atender esta cuestión:

> ARTÍCULO 2. La Federación, las entidades federativas, el Distrito Federal y los municipios, en el ámbito de sus respectivas competencias expedirán las normas legales y tomarán las medidas presupuestales y administrativas correspondientes, para garantizar el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia, de conformidad con los Tratados Internacionales en Materia de Derechos Humanos de las Mujeres, ratificados por el Estado mexicano. (LGAMVLV, 2007)

Como primer acercamiento a un diagnóstico, de la mano de la activista Lorena Wolffer, en 2018 se realizó un mapeo de violencias mediante la instalación de cuatro lonas situadas en la explanada central y en la galería de arte de la universidad; la intervención se denominó "Mapas y mesas de diálogo de supervivencia". Dichas lonas mostraban un mapa de la unidad y se pusieron plumones para que los estudiantes pudieran acercarse a ellas y marcar en los distintos lugares donde sentían inseguridad o habían sido víctimas de violencia de género.

Así se evidenció gráficamente el nivel de gravedad que tiene este problema en la UAM-I, ya que la comunidad estudiantil rayó los mapas con tantas experiencias de violencia que sobrepasaban el espacio original. Casos de acoso sexual por parte de estudiantes y académicos, situaciones de hostigamiento, personajes extraños masturbándose en los pastos *de atrás*, abusos de poder, manipulaciones, acoso y proposiciones sexuales por parte de profesores fueron predominantes en el ejercicio de las mantas. Para nosotras resultó obvia e imprescindible la necesidad tanto de un protocolo como de una unidad de género, y consideramos necesario exigir ambas cosas.

Siendo ambas las grandes motivaciones para organizarnos, también mantuvimos en mente que no todo nuestro accionar político está dirigido al diálogo con la institución y creación o modificación de legislaciones. La belleza del trabajo feminista, que se fue fortaleciendo con el tiempo, en mucho reside en haber generado espacios autogestivos y autónomos de autocuidado, compartición



de saberes, circulación de producciones artísticas, círculos de lectura, una publicación independiente, talleres y eventos dirigidos a la visibilización de las violencias de género y la concientización.

Sin embargo, la cuestión de dialogar con la institución con la intención de lograr el protocolo y la unidad de género, ha llevado a conflictos internos. Al leer el texto de Claudia Briones, Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Miguel Leumann no pude evitar sentir afinidad con la relatoría de su activismo:

> Aceptar el lugar de interlocutores del Estado para la aplicación de una política específica implicaba, además, aceptar un lugar social con atributos que estábamos cuestionando: el lugar de las organizaciones "representativas" que no nos incorporaban. Este razonamiento no era explícito en ese momento, y llevó a la fragmentación del equipo en dos grupos: los que aceptaban la propuesta y los que la rechazaban, con la consecuente reestructuración de las relaciones político-afectivas. (Briones *et al*, 2007:273)

De manera análoga, la representatividad estudiantil en los consejos ha sido un lugar que cuestionamos desde nuestra organización, pues es en los campos de operación jerárquica universitaria donde se han ejercido estructural y directamente una gran cantidad de violencias, siendo la revictimización un claro ejemplo.

La dificultad y hostilidad de los tiempos y el manejo de las negociaciones también llevó a la fragmentación de nuestra organización en dos grupos: las que se declararon totalmente decepcionadas de los procesos institucionales y por tanto dispuestas a continuar únicamente con los trabajos autogestivos; y quienes decidimos continuar con la negociación, construyéndonos como interlocutoras de las figuras dominantes universitarias con ánimos de tener incidencia sobre la estructuración de los procesos institucionales y exigir a las autoridades que hagan su trabajo, *sin dejar de ser nosotras*.

Entonces, el lenguaje de la resistencia de nuestra organización como estudiantes feministas en diálogo con las autoridades ha estado constantemente condicionado a los espacios físicos y dinámicas de poder de la universidad. Cuando nos reunimos en juntas y asambleas, hablamos de ciertas formas, compartimos desde las emociones y desde lo personal, sabemos que estamos hablando entre nosotras y le damos importancia a gestionar espacios seguros y solidarios para el trabajo y la convivencia. En los eventos que han tenido lugar en los jardines de la UAM-I ha habido venta de comida, actividades artísticas, lecturas de poesía, libre asistencia y permanencia en cualquier actividad y en general un ambiente relajado.

En comparación con las reuniones con las autoridades, que son de entrada marcadas por un lenguaje protocolario que, desde la conformación material del espacio, manifiestan el ejercicio de poder que ahí se suscita. Las formas de tomar decisiones conllevan procesos de discusión en los que es necesario utilizar lenguaje formal, por tratarse de autoridades académicas. Las cartas que hemos leído han sido redactadas de esta forma, y sin duda, la temporalidad de los procesos ha estado completamente marcada por los parámetros burocráticos universitarios.

Cuando nos sentamos a dialogar en este espacio de dominación, trasladamos nuestros deseos de poder habitar tranquilas y seguras (como en los eventos que gestionamos), nuestro proceso universitario. Y nuestros deseos de no ser solo



nosotras, las que nos organizamos, quienes podamos tener acceso a espacios así, sino que todxs lxs miembrxs de la comunidad universitaria -particularmente mujeres, sujetxs feminizadxs e identidades no binarias- quienes tenemos derecho a la atención y contención en caso de ser víctimas de violencia de género. Asimismo, reiteramos la responsabilidad y obligación que tiene la universidad de hacer su máximo esfuerzo para que esto sea posible; por tanto, es necesario que nos adaptemos a sus espacios y a sus protocolos de convivencia. Como estudiantes, acceder a estos espacios ha sido parte fundamental de nuestro compromiso con las exigencias sostenidas desde hace tiempo.

Cuando Daniela Cerva señala que "… las emociones acompañan a toda acción social, proporcionando a esta motivación y objetivos, así como sentimientos recíprocos de lealtad y de lazos afectivos" (2020:145) retomando a Jasper, concuerdo con esta postura ya que las emociones colectivas compartidas en todas las escalas son generadoras de afectos y en la organización feminista esto deviene en movilización, actos de protesta y creación de comunidad. La fragmentación de la organización puede parecer lamentable desde ciertos puntos de vista, cuando se suscitaron estos conflictos y discusiones que parecían frenar todas las posibles acciones de nuestra colectividad. Sin embargo, es importante mirar esto a través de la lente de los lazos afectivos de los que nos habla la autora, que nos permiten valorar la heterogeneidad de la organización que se ha construido colectivamente.

Nuestra experiencia frente a la violencia institucional y las prácticas de lenguaje del aparato universitario

Las instituciones de educación superior,
como cualquier otra institución social,
producen y reproducen
su propia cultura específica.

(Palomar, 2005:28)

La Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia define como Violencia Institucional *los actos u omisiones de las y los servidores públicos de cualquier orden de gobierno que discriminen o tengan como fin dilatar, obstaculizar o impedir el goce y ejercicio de los derechos humanos de las mujeres, así como su acceso al disfrute de políticas públicas destinadas a prevenir, atender, investigar, sancionar y erradicar los diferentes tipos de violencia* (LGAMVLV, 2007). En particular, respecto a la violencia estructural, Arachu Castro y Paul Farmer señalan que esta violencia es "de intensidad constante que puede tomar varias formas: racismo, sexismo, violencia política, pobreza y otras desigualdades sociales. Esta violencia pesa sobre la capacidad de las personas para tomar decisiones sobre sus vidas" (Castro y Farmer, 2003:30).

En las instancias académicas, como he señalado previamente, las mujeres organizadas de la UAM-I hemos pugnado por tener agencia y tomar decisiones sobre nuestra vida política y por nuestro habitar en la universidad, así como en los procesos necesarios para ser tomadas en cuenta en la elaboración de una legislación universitaria que nos respalde y garantice atención a nuestras necesidades. Sin



embargo, las configuraciones estructurales bajo las que está constituida la universidad han demostrado estar diseñadas para obstaculizar, frenar y desmovilizar estas intenciones de diferentes maneras. En otras palabras, hemos sido testigas y receptáculos de varias formas de violencia institucional; a continuación, relataré las experiencias que me permiten sostener tal afirmación.

El proceso de adaptación y aprendizaje en torno a la apertura de diálogo con las instancias universitarias y órganos colegiados ha estado marcado por múltiples aristas y situaciones; de entrada, el conflicto que he abordado más arriba: los desencuentros entre compañeras debido a las diferentes posturas que hay sobre la validez y efectividad en la interpelación a la institución y sus autoridades, es decir, preguntarnos si vale la pena la lucha en su propia arena. Y cómo no hacernos esta pregunta si existen bastantes razones para dudar y cuestionar la efectividad de los procesos jurídicos en torno a crímenes de toda índole, cuando la impunidad circunda la mayoría de las denuncias presentadas al Ministerio Público sin importar causal o categoría. Según Animal Político, en 2019 "el promedio nacional de denuncias no esclarecidas a nivel estatal es del 96.1%, y a nivel federal es del 94.6%."[4]

Así, estos dos años han estado marcados por una serie de complejidades, durante los cuales, como señala Roseberry (1994), no podemos asumir que existe un campo de fuerza polarizado con dos extremos. La situación es más compleja y exige una mirada cautelosa que considere los movimientos sociales como parte de un devenir político no estático; resulta esperanzador pensarlo bajo esta interpretación, porque se reconoce el lugar y las posibilidades de la lucha.

Sin embargo, si nos referimos al concepto de hegemonía precisamente como lo propone Roseberry, abordamos la cuestión y tendencia de los grupos dominantes a generar lenguaje contencioso con tal de "prestar atención" a los problemas que generan exigencias sociales colectivas, sin embargo, en muchas ocasiones termina siendo una forma de mantener las negligencias y faltas de atención por parte de los poderosos. Por ello, sigue siendo relevante concedernos a nosotras mismas el beneficio de la duda cuando nos encaminamos a una lucha por nuestros derechos, ya que:

> Las relaciones entre los grupos gobernantes y los subalternos se caracterizan por la disputa, la lucha y la discusión. Lejos de dar por sentado que el grupo subalterno acepta pasivamente su destino, Gramsci prevé con claridad una población subalterna mucho más activa y capaz de enfrentamiento que la que muchos de los intérpretes de Gramsci han supuesto. No obstante, sitúa la acción y la confrontación dentro de las formaciones, instituciones y organizaciones del Estado y de la sociedad civil en las que viven las poblaciones subordinadas. (Roseberry, 2002: 219)

En efecto, hemos asumido nuestro papel en la universidad como una lucha y una discusión constante con las autoridades, así como en el enfrentamiento a las relaciones con trabajadores académicxs y administrativxs que ejercen también posiciones de poder -y en muchas ocasiones violencias-.

La primera vez que integrantes de la organización colectiva de mujeres nos enfrentamos con la Rectoría de unidad, fue en noviembre de 2018, al entregar una carta personalmente solicitando un espacio físico para la unidad de género y para

[4] Disponible en: https://www.animalpolitico.com/2019/08/delitos-denuncia-impunidad-mexico-justicia



realizar el protocolo. En esa ocasión, Rectoría reconoció la importancia de prestar atención al problema, pero no se vislumbraba una intencionalidad real y concreta para actuar al respecto, lo que generó una fuerte desconfianza por parte de las compañeras hacia la institución y un gran número de deserciones de la organización; después de este primer encuentro, tomó alrededor de 6 meses para que nuestra organización se volviera a consolidar.

En julio de 2019 resurgió la iniciativa y la fuerza para abordar a las autoridades, esta vez con una carta recalcando nuestras demandas y evidenciando más negligencias institucionales en la implementación de la perspectiva de género. Aquí un fragmento de la carta presentada en rectoría el día 4 de ese mes:

> El Comité de Violencia, establecido con el motivo de la creación urgente de un protocolo para atender, sancionar y erradicar la violencia, carece de la aplicación transversal de la perspectiva de género que dictamina la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para todas las instituciones públicas dentro del Estado Mexicano. Esta situación trunca el acceso de todas las mujeres de nuestra comunidad a un espacio libre de violencia.

Aquí cobra pertinencia la pregunta que me inquieta en este ensayo, misma que comparto con Briones *et al* (2007), ya que en ese momento nos asumimos en el aprendizaje del lenguaje institucional, puesto que al entrar a la sala de consejo académico para leerle esta carta a Rodrigo Díaz, rector de unidad, nos comprometimos a representar una postura en el *discurso público* (Scott, 1990) con las autoridades de la universidad.

A partir de esta junta, el rector invitó a dos de nosotras como asesoras para la comisión de creación de un protocolo de violencia, con tal de que tuviéramos agencia e incidencia en la inclusión de la perspectiva de género. Lamentablemente, las compañeras que participaron de esta propuesta claudicaron pronto al ver de primera mano la extremada reticencia de los miembros del consejo académico a considerar la necesidad imperiosa de un protocolo que fuera dirigido específicamente a la violencia de género, no a la violencia en general; así como a tomarlas en serio como mujeres con agencia política. En ese período nuestra participación volvió a disminuir, pero la tensión continuó.

En los momentos posteriores a esas coyunturas, la colectividad feminista optó más por generar espacios y formas de organización autogestiva, que en dialogar con las autoridades. Los eventos que he descrito previamente permiten visibilizar cómo, en medio de esta tensión, la fuerza de la organización estudiantil se consolida de otras formas.

Por parte de la universidad, se hizo de nuestro conocimiento la conformación de una comisión encargada de la elaboración de un protocolo específicamente orientado a la violencia de género. Esto respondía --en parte-- a las demandas que habíamos enunciado, pero también a la incidencia del importantísimo papel jugado por Socorro Damián, abogada feminista que fue contratada para trabajar en la unidad, quien insistió en la necesidad de la elaboración de dicho protocolo en calidad de urgencia. La comisión tuvo como tarea la revisión de protocolos de atención, erradicación y sanción a la violencia de género de universidades de todo el país, pero sobre todo, se tomó como referencia el protocolo de la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco (UAM-X), creado e



impulsado por la abogada Guadalupe Huacuz junto a otras profesoras de la unidad.[5]

No obstante, cabe aclarar por qué digo que respondía *en parte* a nuestras demandas: desde su conformación, no dejamos de cuestionar la experiencia y capacitación en perspectiva de género de las personas que integraron la comisión; de acuerdo a uno de los puntos expuestos en la mencionada carta del 4 de julio nuestra postura al respecto de esto era clara, exigimos:

> Creación de un Protocolo para atender, sancionar y erradicar la violencia de género. Por motivos de transparencia y eficiencia, consideramos imprescindible la participación de las estudiantes y profesoras organizadas de la Colectiva Feminista de la UAM-I, así como de personas especializadas en la aplicación institucional de la perspectiva de género, en la redacción de este protocolo. A su vez, exigimos que las primeras vías de atención establecidas en el protocolo sean presididas por personas capacitadas de la UG.

En nuestra misiva, solicitamos la creación urgente de la Unidad de Género, la petición de un espacio físico estudiantil para el desarrollo de nuestras actividades y la información completa de todos los casos de violencia de género registrados en la unidad Iztapalapa. Sin embargo, estas demandas fueron atendidas de manera trunca, por ello toma sentido hablar de lenguaje contencioso: ¿a qué nos estábamos enfrentando realmente?, habría sido difícil saber en ese momento que lo que nos esperaba eran rachas de trabajo más y más intenso cada vez.

En el año en que escribo (2020), se presentó una nueva coyuntura, esta vez fue un intento de feminicidio al interior de uno de los edificios de la unidad. La gravedad del asunto no es sólo el hecho mismo, sino que un agravante ha sido que, a pesar de la implementación de torniquetes a la entrada de la universidad como "medida de seguridad", el agresor de la víctima portaba al momento de atacar un gafete de "visitante", evidenciando lo corta que se había quedado la denominada *entrada controlada* como medida de seguridad.

Como respuesta a esta situación de violencia de género, se produjo la toma de un edificio por parte de la asamblea de estudiantes, sin embargo, al llegar a la toma nos enteramos de que un trabajador de confianza había agredido físicamente a una compañera con tal de evitar que se cerraran las puertas de dicho edificio.

A partir de esta agresión, procedimos a entrar al edificio tomado y a consensuar entre nosotras qué sería lo mejor; después de encontrarnos con el conjunto de trabajadores de confianza protegiendo protocolariamente a su compañero, decidimos volver a negociar con rectoría, recordando las demandas que ya habíamos presentado en ocasiones anteriores. Como resultado de la negociación en la puerta del edificio tomado, acordamos que la rectoría de unidad emitiría un comunicado reconociendo la falta de capacidad de las autoridades de la UAM-I para lidiar con el problema de violencia de género, así como el establecimiento de una mesa de diálogo en la que se nos presentarían los avances de la comisión de protocolo de violencia de género, para ser revisado por nosotras.

La mesa de diálogo se celebró el 14 de febrero de 2020 con dos puntos: la revisión del dictamen de seguridad y la revisión de los avances del

[5] El Protocolo para la Atención de la Violencia de Género en la UAM-X tiene su antecedente inmediato en la conformación del colectivo "Cuerpos que importan" que se reunió por primera vez en 2011, con el objetivo de visibilizar la violencia de género y llevar a cabo acciones para prevenir y atender dicha problemática.

protocolo de atención a la violencia de género. En la mesa se volvió a afirmar nuestra colectividad feminista, pues nuevamente expusimos nuestros puntos y demandas: no estaríamos de acuerdo con ningún protocolo que no tomara en cuenta nuestra postura como estudiantes y las posibles críticas que pudiéramos emitir. Aquí se hizo presente la tensión descrita por Roseberry, no solo entre las alumnas y las autoridades, sino por la presencia de una multiplicidad de actores: trabajadorxs administrativxs, estudiantes no pertenecientes a la organización feminista, otras colectividades estudiantiles y profesorxs.

Acordamos mantener el diálogo abierto y sostener una próxima reunión para la revisión del protocolo antes de su aprobación. La organización autogestiva de las estudiantes feministas también continuó, y como señala Cerva cuando aborda el activismo político universitario:

> En rigor, el funcionamiento de los protocolos ha sido un factor constante de crítica, por la falta de atención de personal capacitado, seguimiento a los casos y tratamiento a las víctimas. Es decir, el reclamo no es sólo por la falta de atención a los casos de violencia dentro de las universidades. La forma en que opera el diálogo con las autoridades expresa la simulación y revictimización de las que son objeto, y esto a su vez produce una segunda indignación cuando el procedimiento que se usa para procesar las quejas se desarrolla de una manera injusta. (Cerva, 2020:151)

En efecto, como forma de protesta y para evidenciar la poca capacidad de la institución para prestar atención a los casos de violencia de género, la constante revictimización, así como la gran cantidad de denuncias que nuestras compañeras no han formalizado, organizamos un tendedero donde cayeron denuncias sin parar durante un par de horas, tanto a compañeros estudiantes como a profesores de la unidad, las cuales fueron subidas a redes sociales, donde siguieron publicándose una tras otra.

Tras esto, nos pareció importante trabajar en una campaña de visibilización sobre el proceso necesario para llevar a cabo una denuncia por violencia de género, esto con el fin de exhortar a nuestras compañeras a formalizarlas; asimismo, planteamos la posibilidad de hacer una modificación a mediano plazo de los planes de estudio para que se incluya en el tronco común una materia de perspectiva de género, así como la impartición de un curso con este enfoque para todos los integrantes del Consejo Académico. Otra propuesta fue propiciar la vinculación con instancias externas que pudieran brindar acompañamiento y contención para las compañeras que hubieran vivido casos de violencia de género.

Hubo dos juntas más en la sala de Consejo Académico, la primera tuvo formato de mesa de diálogo, esta vez específicamente para la revisión del protocolo de género. La comisión terminó su trabajo de elaboración y el texto fue compartido en redes sociales para que la comunidad universitaria tuviera acceso a su revisión antes de la segunda junta, y de nuevo nos encontramos en la arena coyuntural con la multiplicidad de actores que han tenido presencia en estos procesos de diálogos y tensiones.

En dicha junta, estábamos algunas de las mujeres organizadas, la comisión de protocolo de género íntegra, los representantes de la rectoría y la secretaría de la unidad, un público observador conformado por académicxs de distintas adscripciones y también compañeras estudiantes que habían sido

víctimas de violencia de género. Se reiteró el argumento principal que sostuvimos y sostenemos: las instancias de aplicación del protocolo no han mostrado capacidad, sensibilidad, empatía ni perspectiva de género para lidiar con los casos que se les han presentado y por lo tanto no estábamos por avalar su funcionamiento. Tampoco avalamos la Unidad de Género como organismo para aplicación del protocolo y atención a todos los casos de violencia que se viven en la universidad, pues ésta se encuentra conformada exclusivamente por la abogada Socorro Damián, siendo la única persona en la UAM-I cuyo contrato y funciones están dirigidas para atender esta problemática.

No obstante, tomamos la decisión de no atrasar más la aprobación del protocolo, por lo cual elegimos aceptarlo a condición de mantenernos en la lucha y de seguir cuestionando la concreción de acciones a futuro para esclarecer los criterios para su aplicación, así como los perfiles y la capacitación sobre perspectiva de género de las personas que integren las instancias que pondrán en práctica dicho protocolo. Tenemos presente que una forma en la que opera la violencia institucional es a través del lenguaje contencioso, por eso enunciamos que "no quitamos el dedo del renglón", nos propusimos ser observadoras activas y críticas de todos los procesos en relación al recién aprobado protocolo.

En este sentido, siguiendo a Roseberry podemos afirmar que, a pesar de ser estudiantes feministas y por lo tanto un grupo subalterno en la universidad, nos presentamos en estas arenas de disputa para visibilizarnos y hacer presión sobre la importancia de nuestras necesidades como colectividad. Como estudiantes hemos configurado nuestro lenguaje de resistencia para presentarnos en este campo de tensión, y así reclamar nuestra agencia en los procesos institucionales que sin duda nos afectan y nos conciernen.

Abogando por nuestra propia voz, encuentro con las autoridades y resistencia desde la organización

En este ensayo he planteado que las Instituciones de Educación superior operan en un funcionamiento vinculado con el del Estado. En particular me refiero a las públicas (es decir que son financiadas por éste), y en específico he abordado el caso de la UAM Iztapalapa como un campo donde se reproducen las violencias de género que actualmente desbordan a nuestro país. He recalcado el carácter de obligatoria que tiene la atención a estas violencias para todas las instituciones públicas, así como la falta de cumplimiento que ha generado movilizaciones estudiantiles para exigir la atención y respaldo universitario ante esta situación.

Asimismo, he planteado que en el contexto contemporáneo el Estado y sus instituciones se encuentran un proceso de neoliberalización, en el que las exigencias de productividad que enmarcan las relaciones sociales responden a la lógica del mercado, así como la flexibilización de los modos de producción tiene un vínculo con la perpetuación de las violencias de género. Por lo tanto, ha sido solamente a través de la exigencia estudiantil en la UAM-I, que se ha podido presionar a las autoridades universitarias a atender esta problemática, y para ello ha sido necesario el aprendizaje de su lenguaje.

También argumenté que la falta de respuesta por parte de las autoridades, los tiempos prolongados y el lenguaje contencioso han sido formas

de ejercer violencia institucional hacia la organización estudiantil, y que esto ha sido causante de fragmentaciones en la misma. Sin embargo, he recalcado que existen entre las compañeras lazos de solidaridad que han permitido mantenernos y enunciarnos como una organización heterogénea. Describí la experiencia particular de haber estado en las salas de consejo y mesas de diálogo en donde tuvimos que aprender a plantear nuestras exigencias en el lenguaje que aceptan las autoridades. Me referí a que es tanto en estas acciones como en los eventos que se han gestionado desde la comunidad feminista que no consensuamos la estructura de dominación que funciona silenciando las subalternidades -en este caso mujeres y sujetxs feminizadxs e identidades no normativas que viven en permanente riesgo a ser objeto de violencia de género-, sino que resistimos a esto haciendo un esfuerzo por enunciarnos desde nuestra condición de estudiantes.

La inquietud de escribir este texto provino de ciertas dudas alrededor de la aceptación del manejo de la información y de los diálogos políticos en el campo de los poderosos. En ocasiones pareciera que enfocar el trabajo a las arenas de la formalidad y la construcción de un lenguaje pertinente para dialogar con instancias oficiales nos desprende de nuestras propias formas de rebeldía. Combatimos la violencia de género riendo, bailando, gozando y disfrutando de nuestra lucha; pero también hemos aprendido que no es fácil y que no dejamos de ser nosotras aun jugando ciertos roles, no abandonamos los objetivos que nos han unido como mujeres que luchan.

La apuesta se dirige hacia una apropiación del lenguaje y de los espacios universitarios, a través de los ejercicios de protesta como resistencia y memoria. El tendedero ha sido un acto colectivo de denuncia pública que representa una postura, un movimiento de subalternidad denunciante reclamando visibilidad, reconocimiento y el derecho a ser escuchadas. Es momento de estar juntas y hacerle saber a quienes ejercen el poder que sí, estamos dispuestas a aprender a dialogar, pero no perdemos de vista que miramos hacia un habitar en donde podamos sentirnos seguras y tranquilas y que haremos todo lo que esté en nuestras manos para acercarnos a ese habitar, que no dejamos de ser nosotras y no dejamos de resistir juntas.

Epílogo

Este ensayo fue escrito pocas semanas antes de la declaración de emergencia sanitaria por la pandemia ocasionada por el Covid-19 en México, por la cual inevitablemente todo lo descrito se ha complejizado. Pareciera que las nuevas condiciones nos han despolitizado, en momentos de aislamiento darle seguimiento al camino recorrido parece en ocasiones, incluso no tener sentido: la estructura institucional funciona y reproduce sus violencias desde la virtualidad. Hace poco la UAM aprobó una beca de reconocimiento a la carrera docente para un profesor que fue denunciado en el tendedero mencionado en este ensayo, las sesiones de consejo se suscitan en reuniones de zoom privadas en las que las estudiantes no tenemos posibilidad de entrar, incluso, al ser obligatoriamente transmitidas en vivo, han recurrido a desactivar los comentarios. Virtualmente pareciera que en relación con la institución hemos perdido la voz y la fuerza que llevábamos construida.



Estamos ante una nueva y más complicada coyuntura, nos preguntamos por la pertinencia de mantenernos en una lucha que constantemente nos aparece más más distante y más fracturada. Habitamos con nuestros afectos una multiplicidad de hogares y situaciones que difícilmente se articulan para mantener nuestras exigencias ante las autoridades universitarias.

La situación bajo ninguna circunstancia es menor, sabemos que ante el confinamiento la violencia machista ha aumentado de forma horrorosa. Según la Red Nacional de Refugios, a 4 meses del confinamiento aumentó en 81% las mujeres, niñas y niños atendidos y 55% las solicitudes de auxilio. Hablamos de violencia feminicida, delitos sexuales, aislamiento y otros crímenes que suceden en el espacio doméstico. Como mujeres universitarias nos encontramos ante un momento que desborda el espacio educativo, ¿cómo enfrentarnos, desde nuestras formas y nuestras herramientas, a las crecientes y continuas violencias que, ahora más que nunca, se reproducen por todos los medios e incluso agotan los ímpetus de trabajo activista? Es momento de apropiarnos de otras formas de organización, de tomar otros espacios para seguir haciendo oír nuestra voz. No estamos solas, seguimos comprometidas para no dar descanso a quienes gozan de silenciarnos.

Bibliografía

Briones, Claudia; Cañuqueo, Lorena; Kropff, Laura y Leuman, Miguel (2007). Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur. En: Grimson, Alejandro (ed.) *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO, 265–99.

Castro, Arachu y Farmer, Paul (2003). El Sida y la violencia estructural: La culpabilización de la víctima. *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 29–47.

Cerva, Daniela (2020). Activismo feminista en las universidades mexicanas: la impronta política de las colectivas de estudiantes ante la violencia contra las mujeres. *Revista de la Educación Superior,* 194 (49), 135-155. Disponible en: http://resu.anuies.mx/ojs/index.php/resu/article/view/1128/434

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños

Foucault, Michel (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología,* 50 (3), 3–20.

Fraser, Nancy (2003). ¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLVI (187), 15–33.

Fumagalli, Andrea (2007). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Traficantes de sueños, Madrid, España.

Gutiérrez Chong, Natividad (2004). Tendencias de estudio de nacionalismo y mujeres. En: Gutiérrez Chong, Natividad (ed.) *Mujeres y Nacionalismos en América Latina. De la independencia de la nación del nuevo milenio*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 19-66.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2016). Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) (2016). Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2018/violencia2018_Nal.pdf

Leal, Alejandra (2016). Neoliberalismo, Estado y ciudadanía. La crisis del "pacto revolucionario" en torno al sismo de 1985. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* 37 (147), 51-84.

Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, LGAMVLV (2007). Diario Oficial de la Federación, 1 febrero 2007, Última Reforma 17-12-2015. México.



Palomar, Cristina (2005). La política de género en la educación superior. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, 21, 7-43

Roseberry, William (2002). Hegemonía y lenguaje contencioso. En: Gilbert M. Joseph y Nugent Daniel (eds.) *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, D.F.: Ediciones Era, 213–226.

Scott, James C. (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, D.F.: Ediciones Era.

Secretaría de Hacienda y Crédito Público, SHCP (2018). *Proyecto de Presupuesto de Egresos para la Federación, 2019*. México

Segato, Rita Laura (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Nueva Sociedad* 178: 104-125.

_____ (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. En: Quijano, Aníbal y Mejía Navarrete, Julio (eds.). *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma. Lima:Cátedra, 1-30

Red Nacional de Refugios (2020). *Boletín informativo, Incremento de las violencias contra las mujeres, niñas y niños durante el confinamiento por COVID-19: Una Realidad en México*. Twitter, @RNRoficial, 18/05/20

Trouillot, Michel-Rolph (2011)[2003]. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca, CESO-Universidad de los Andes.

Walsh, Catherine (2005). Interculturalidad, colonialidad y educación. Ponencia presentada en el Primer Seminario Internacional *(Etno) educación, multiculturalismo e interculturalidad*. Organizado por Grupo de Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca y otros. Bogotá, Colombia, 1-4 noviembre.


TodoMéxico


#AbortoLegalYa
#AbortoParaTodoMéx
ra descubrir, antico
legal para decid



¿Violencia sexual masculina o la masculinidad de la violencia?: La relación entre la desigualdad de género y la violencia sexual

Renata Islas Rojas
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
renata.ir128@gmail.com

A manera de Introducción

La intención de este texto es realizar una reflexión general acerca de la relación entre la desigualdad de género y el ejercicio de la violencia, incluyendo la sexual. Partiremos de que la masculinidad, en tanto estructura de poder que genera jerarquías, se sustenta en dos pilares: el rechazo de lo femenino y el ejercicio de la violencia y que, es en la violencia sexual, en donde podemos ver de forma paradigmática la relación entre la masculinidad, el poder y la exclusión del «otro».

Aún cuando el problema que inspira esta reflexión es la violencia sexual, el texto no considera un acercamiento etnográfico directo con sujetos perpetradores; sin embargo, dado que se está partiendo de que el acto de violación es una respuesta -o prerrogativa- de la estructura de poder que es la masculinidad, así como que el mandato de masculinidad es llevado a uno de sus extremos en el acto de la violación, que se reproduce y reactualiza en actos e ideas cotidianas e 'inofensivas', es que se ha recurrido a un esbozo etnográfico menos ambicioso, pero también esclarecedor.

De tal forma que aparte de una reflexión acerca de la construcción de la masculinidad y sus posibles vínculos con la legitimación de la violencia, presentamos unos cuantos comentarios y diálogos breves escritos en respuesta a dos videos publicados en redes sociales virtuales, con el propósito de ilustrar lo señalado en la argumentación teórica. Sin profundizar en la discusión respecto al papel de estas redes en las interacciones sociales contemporáneas, señalaremos simplemente que se trata de espacios en los cuales potencialmente se construyen y mantienen comunidades de referencia, mediante interacciones conversacionales e informales (Corredor *et al*, 2011) las cuales contribuyen a la representación de los individuos en el espacio virtual (Boyd, 2010). Por ello, sostenemos que en dichos comentarios, que constituyen discursos cotidianos, es posible observar algunas pautas de la articulación entre la concepción del rol masculino y la legitimación de su vínculo con la violencia y la agresividad.

Antes de entrar de lleno al tema, resulta fundamental establecer una distinción que, aunque pueda parecer irrelevante, es en extremo necesaria, ya que si bien el tema de este texto es la violencia sexual, el foco no será puesto en la violencia sexual en tanto violencia ejercida sobre las mujeres sino, más bien, en la violencia sexual en tanto violencia ejercida por hombres. Esta distinción es relevante porque la violencia sexual no es ejercida sólo sobre mujeres cis[1], sino sobre mujeres transgénero, travestis, niños, niñas, otros hombres e incluso otras especies.

[1] Recurro a este distintivo sin estar completamente de acuerdo con su uso, sin embargo considero que puede ser útil para hacer referencia a las mujeres que son percibidas por los otros como *mujeres biológicas,* es decir, son leídas como *reales* pues su corporalidad y su expresión genérica concuerdan con las representaciones sociales de la femineidad.



De igual modo, antes de empezar a hablar de hombres y mujeres, considero importante reiterar que estos conceptos no encierran nada natural; se usan, como cualquier otro concepto, porque las abstracciones y generalizaciones facilitan la comunicación. Sin embargo, no pretendemos plantearlos ni como verdades absolutas ni como realidades fijas, pues de hacerlo así, nuestra de por sí limitada capacidad de aprehender la realidad en su extensa complejidad, podría verse aún más mermada; por ello, planteamos que las realidades deben ser contextualizadas en tanto son interpeladas --y conformadas- por la historia, la cultura y otras tantas categorías identitarias tales como clase, raza, edad, orientación sexual y expresión de género, por mencionar algunas. El concepto de masculinidad es, de igual forma, un producto histórico (Guash, 2008:32) y como tal debe ser analizado en sus especificidades.

Es importante señalar también, que cuando se habla de violencia sexual, se hace referencia principalmente --aunque no exclusivamente-- a la violación, la cual puede ser entendida como cualquier contacto sexual que se haya realizado sin el deseo de una de las partes involucradas, lo cual da cabida a aquellas relaciones sexuales en las que, aunque pueda existir consentimiento, éste es producto de la presión --explícita o no-- ejercida ya sea por el sujeto perpetrador sobre la víctima, como por las estructuras de desigualdad en las que ambos se encuentren inmersos. Esto significa que aún cuando la violencia física puede ser parte del acto de la violación, no es aquella práctica lo que la define.

Considerar la violencia sexual como objeto de estudio de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular, resulta no sólo interesante sino urgente, principalmente, por la posibilidad de añadir otra dimensión al análisis de la problemática integral de las violencias, para evitar la individualización metodológica de ver en la persona -a nivel psicológico o biológico, por tanto individual-, todos los elementos necesarios para explicar o incluso atender el problema.

Por ello, en este texto parto de que la búsqueda de las causas de la violencia sexual no puede reducirse al nivel individual o casuístico (aunque este nivel de análisis es también importante), sino que debe buscarse principalmente en las estructuras sociales, en este caso la de género y, específicamente en la masculinidad. Esta propuesta retoma lo que de forma más o menos explícita desde diversos ámbitos y disciplinas ya sea el activismo, la psicología o la antropología, muchas autoras y autores han planteado (Rubin, 1986; Wittig, 1992; de Beauvoir, 1987; Vendrell, 2013): que la desigualdad del sistema de género está sustentada en la diferenciación entre dos categorías, *hombres* y *mujeres*, lo cual lleva a los sujetos a encarnar los atributos asociados con cada una de tales categorías. Así, la masculinidad está asociada a la violencia y es en este vínculo entre la violencia y la encarnación de la categoría *hombres,* asociada además con fuerza, competitividad y poder, en donde podemos encontrar la raíz del problema de la violencia sexual.

Considerar que el problema empieza y acaba en los violadores en tanto individuos, puede ser tranquilizante y tal vez por esto resulta un lugar común al referirse a la violencia sexual; sin embargo, considerar la violencia sexual en el nivel de la individualidad, nos llevaría a que sería suficiente ubicar a esas personas y encerrarlas para acabar con el problema porque, siguiendo esa lógica, de no

ser por ellos, el sistema funcionaría a la perfección. Cuando se simplifica de esa forma la comprensión del problema, corremos el riesgo de estancarnos en la idea de que el violador es la excepción a la regla, la *manzana podrida*, el desviado, el inadaptado, o la falla en el sistema; pues subyace la idea de que el problema está en los violadores y solamente en ellos, no en la estructura social.

Boys will be boys: el mandato de la masculinidad

Como se mencionó previamente, si consideramos la violencia sexual como una *falla* en el sistema de género, nos volvemos ciegos al hecho de que el sistema de género **es** la violencia y en su lugar recurrimos a la patologización o marginalización de quienes la ejercen; tomando esto en cuenta, resulta interesante observar que en ciertas circunstancias, se ha recurrido a convertir las individualidades en chivos expiatorios --coloquialmente hablando--, para desviar la atención de las raíces reales del problema por ser, tal vez, explicaciones más digeribles para la sociedad. Pero si las razones de la violencia sexual no son individuales, cabe preguntarnos ¿cuáles son esas razones?

Visto desde la perspectiva feminista, la violencia sexual constituye un problema social multifactorial, estrechamente relacionado con la estructura de género; según información del INEGI más del 90% de la población reclusa en nuestro país por delitos del fuero común -que incluyen los delitos sexuales, como la violación- son hombres (INEGI, 2017), por lo que podemos comenzar a inferir que la forma en que la estructura de género se refleja en los sujetos hombres, es más frecuente que en otras identidades. Esto significaría que la raíz del problema puede encontrarse en la conformación social de los sujetos masculinos, que no en su naturaleza, como lo ha propuesta la antropóloga Rita Laura Segato (2016) para entender esta dinámica, mediante el concepto *mandato de la masculinidad*, que hace referencia, -simplificando demasiado-, a la pedagogía de lo masculino.

Si la desigualdad de género no está sustentada en ni refleja la naturaleza, se debe entonces poner nuestra atención en el proceso a través del cual se va construyendo, dando forma a las diferencias para, entonces, sustentar la desigualdad. La construcción de las identidades se puede entender como una pedagogía, es decir, un proceso de enseñanza el cual es socializado a través de instituciones tales como la familia, la escuela, la medicina, los medios de comunicación, entre otros.

Pero entonces ¿qué exige la masculinidad y de qué forma se reafirma? A grandes rasgos, Segato (2016:18) argumenta que a los sujetos masculinos se les exige que prueben su pertenencia al grupo masculino a través de acciones y actitudes entendidas como masculinas a través de las cuales los otros miembros del grupo, les reconocen y validan. La capacidad de ejercer poder sobre otros se vuelve uno de los elementos claves asociados a la idea de una masculinidad exitosa; en el imaginario colectivo el *macho alfa* es aquel que todo lo puede y que tiene acceso a tantos recursos como desea y a tantas hembras --entendidas también como recursos-- como le plazca.

Aunque femineidad y masculinidad son constructos sociales, las características de cada proceso de construcción difieren en tanto su relación no es horizontal sino vertical, ya que uno de estos polos ostenta el poder mientras el otro queda



desposeído; lo cual explica por qué la masculinidad pareciera tener algunos requisitos adicionales los cuales deben ser cubiertos y que el acceso a la posición privilegiada es más restringido.

Una clave del mandato de masculinidad es que se obliga a ser constantemente reafirmada, lo cual no se le exige a la femineidad, o al menos no bajo los mismos parámetros. Esta constante exigencia lleva a los hombres a sentir la presión de estar probando su masculinidad todo el tiempo, por tanto, como proceso performativo de la identidad, consume mucha de su energía, pues requiere una constante revalidación de qué tan hombre se es ante el resto de hombres, debido a que es el reconocimiento de los otros sujetos considerados iguales, lo que sustenta su identidad.

Además de proceso de reafirmación constante e interminable, la masculinidad también debe ser conquistada, es decir, que unos sujetos la toman mientras otros (y sobre todo otras) quedan excluidos; de esta forma, la conformación de la masculinidad va de la mano con la fundamentación de la desigualdad entre aquellos que la ostentan y quienes quedan relegados.

La pedagogía de la masculinidad construye así al grupo de hombres como quienes tienen acceso al poder, a la fuerza y a la agresividad; irónicamente, también a la inteligencia, a la objetividad y a la templanza. Las mujeres son construidas como el opuesto, como la *otredad* desposeída y subyugada.

> El género, contemplado como acontecimiento singular, y por lo tanto histórico, es desde el principio y por definición asimétrico, es la imposición de una asimetría fundamental en los grupos humanos por medio de la violencia. El género es asimetría en sí mismo y violencia en sí mismo, y sería mejor llamarlo sistema de dominación masculina, ya que es el polo masculino el que asegura el orden asimétrico de género por medio de una violencia cuyo uso legítimo se reserva. No existe, pues, ninguna posibilidad de acabar con la llamada "violencia de género" sin hacerlo, al mismo tiempo, con el género mismo en tanto orden asimétrico y sistema de dominación masculina. (Vendrell, 2013: 12)

La violencia a través de la que se sustenta la desigualdad de género se manifiesta a través del uso de la fuerza, pero no exclusivamente, ya que también se sustenta a través de los aparatos ideológicos; por ello, sea la de género o alguna otra, uno de los primeros problemas con los que nos encontramos, es con la dificultad de volverla evidente. En nuestra sociedad los distintos sistemas de desigualdad están sostenidos en algo más que la imposición por la fuerza, están sobre todo respaldados en una naturalización de las jerarquías, las cuales legitiman la superioridad de unos y la opresión de otros. La naturalización de la desigualdad es uno de los obstáculos cuando de derrocarla se trata y por eso, considero que debemos tenerla muy en cuenta.

Un concepto que contribuye a comprender estos procesos, es el de *sentido común* problematizado por el intelectual italiano Antonio Gramsci y traído magistralmente al contexto del siglo XXI por Kate Crehan (2018). De acuerdo con Crehan, para Gramsci el sentido común es resultado de la naturalización del *status quo* de la sociedad en la que habitamos, esta naturalización nos lleva a considerar que las cosas son como son porque siempre han sido así y siempre serán así. Dicha naturalización elimina la posibilidad, no digamos de cambiar el *status quo*, sino de pensar siquiera en que cambiarlo sea posible o incluso necesario;



como consecuencia, para eliminar cualquier sistema de desigualdad (como el de género, objetivo de este artículo) es necesario que el sentido común cambie, o más bien, que sea sustituido por un nuevo sentido, en el que lo *lógico* y lo *inevitable* sea la igualdad.

Cómo se puede lograr una transformación de tal magnitud es una cuestión más a reflexionar, sobre todo a la luz de las evidencias que indican que la desigualdad de género, aunque con sus particularidades en cada contexto geográfico, cultural y temporal, es una realidad universal pues existe evidencia de ella en todas las épocas y en todos los continentes (Vendrell, 2013; Segato, 2014). Precisamente la tan larga duración de la desigualdad de género ha jugado un papel determinante a la hora de considerar la erradicación de dicho sistema pues, tantos siglos de existencia ofrecen argumentos contundentes para valorarla como natural y, como tal, inevitable. Una perspectiva bastante fatalista, por cierto.

Pero ahora, regresemos a la masculinidad. Es buen momento para enfatizar que cuando hablamos de masculinidad no estamos hablando de "formas de ser hombre", sino de algo más cercano a una estructura de poder, tal como señala Connell (2013), pues ésta debe ser entendida como un concepto normalizador, lo que significa que funciona como un ideal a seguir, al cual se aspira y guía las acciones, conductas y pensamientos de los sujetos sobre los que se impone.

En este sentido, podemos afirmar que la masculinidad es un fenómeno individual, en tanto se encarna en los individuos e interactúa con sus procesos de subjetivación; pero al mismo tiempo, es un fenómeno colectivo, pues el hecho de que se presenten múltiples formas de masculinidad, no significa que haya tantas como hay hombres, sino que por tratarse de un asunto estructural aunque se sostiene en los individuos, no surge de cada uno, unitariamente, además de que, como el resto de categorías identitarias, la masculinidad interactúa y se intersecta con otras, por lo que en el mundo occidentalizado ser un hombre indígena no es lo mismo que ser un hombre blanco, ni tampoco es lo mismo ser un hombre homosexual que uno heterosexual, es decir, la masculinidad hegemónica genera a su propio «otro» interno.

Sin embargo, todos esos hombres abrevan de constructos socioculturales mayores a ellos y que, se sigan o no, innegablemente existen y determinan qué consecuencias tiene cualquiera de esas decisiones, ya sea que el individuo se adscriba a la norma o la rechace; en ese sentido la masculinidad es colectiva, pues se vincula a las representaciones que son invariablemente compartidas por la sociedad.

La articulación con otras categorías como la clase, la etnicidad, la orientación sexual y la edad, da pie a abordar otro punto importante referente al mandato de masculinidad. Como mencioné, la pedagogía de la masculinidad sustenta la diferenciación del grupo *hombres* frente al grupo *mujeres*, al rechazar y excluir de su construcción todo aquello que pueda relacionarse con el campo de lo femenino; rechazo y exclusión que no es lo mismo que rechazar o excluir a las mujeres, pues la misma lógica opera incluso en ausencia de ellas. La exclusión de lo femenino se traduce en la exclusión de, y la violencia sobre los "otros" hombres: los homosexuales, los travestis, los niños, los ancianos, los racializados, los discapacitados, los migrantes, etcétera. Esta dinámica puede quedar más clara cuando se consideran las violaciones sexuales hombre-hombre en situación de reclusión

(Gordon,1999), donde el hecho de que no haya mujeres no impide que se reproduzca la jerarquía de género a través de la 'feminización' de unos, para reafirmar la posición de otros. Ramírez (2005: 37) menciona que "al entender la violencia como una relación, el poder se constituye en el elemento principal", de ahí que a través de la violencia, en este caso sexual, se esté reflejando una estructura de poder y desigualdad subyacente.

Como ya se mencionó, la masculinidad es un ideal que guía la conducta y la construcción identitaria de los sujetos que se espera la encarnen. Vuelvo a este punto para recalcar que, aunque constituya un ideal, no significa que no es real, sino que constituye un referente al cual se aspira y hacia el cual se debe tender constantemente; para lograrlo, empiezan a gestarse jerarquías entre los propios hombres. En términos simples, podemos afirmar que existen "hombres menos hombres que otros" y, sobre estos también se ejerce violencia para sustentar la masculinidad y el poder de los "más hombres".

Así, la socialización de los rasgos biológicos, a la que Gayle Rubin denominó sistema sexo/género (1986) es un proceso constrictivo para todos los sujetos, aunque el resultado consista en una jerarquización binaria donde el valor de la categoría hombres es superior al que se le asigna a la categoría mujeres, no quiere decir que el proceso de construcción de la identidad de los sujetos masculinos sea *un paseo en el parque*. La estereotipación, la internalización y la encarnación de dicha identidad es un proceso que, no sólo puede desembocar en violencia, sino que es violento en sí mismo.

Lo que el niño, joven y hombre adulto pueden llegar a hacer para cimentar su masculinidad, puede ser perjudicial tanto para otras personas como para ellos mismos. Kaufman (1987) acuñó el término la *triada de la violencia masculina*, con tres aristas: la violencia contra las mujeres, la violencia contra otros hombres y la violencia contra sí mismo; la violación entra en la primera categoría de forma muy evidente y también en la segunda, es decir en la violencia contra otros hombres aún cuando las denuncias son menores (ACNUR, 2012:3).

Volviendo al ejemplo de las violaciones en los centros penitenciarios que ocurren tanto para amedrentar a los otros como para cimentar una posición de poder y privilegio, considero que a través de la violación se *feminiza* al otro, lo que permite establecer la identidad propia en oposición a la otredad femenina. Con esta feminización de unos, se reproduce una heteronorma que va más allá de la existencia de mujeres y hombres, ya que la estructura del género en tanto estructura de poder genera posiciones asimétricas, no es, como se ha llegado a proponer desde una postura esencialista, que las diferencias sean inherentes a los sujetos y que se conviertan en pautas culturales; así, la violencia sexual en las cárceles masculinas no es un caso curioso sino que se ha vuelto, según organizaciones como Just Detention International (2015), en una crisis de derechos humanos a nivel global.

Los casos de abuso sexual infantil también se están convirtiendo en una crisis de escala global, al menos por el aumento en la visibilidad del problema (Vigarello: 1998), aunque muy probablemente también por un aumento en el tráfico de menores para fines de explotación sexual y una escalada general de la violencia que suele desbordarse sobre los grupos vulnerables. Es difícil saber si el aumento en los reportes es muestra de que el número de casos ha aumentado, si tiene que ver con una tendencia a dejar de guardar silencio, a la

misma globalización que nos permite acceder a la información más rápidamente o a una mezcla de todas las anteriores, sin embargo, la relevancia del fenómeno es innegable.

La masculinidad en cuestión: expresiones en las redes

Para aterrizar las concepciones de la masculinidad, los cambios en momentos de crisis y cómo en los discursos cotidianos se expresa la relación de ésta con la violencia, en tanto elemento constitutivo, utilizo como ejemplos algunos comentarios, escritos en respuesta a dos videos publicados en redes sociales, escogidos arbitrariamente para ilustrar los argumentos señalados previamente; los cuales fueron transcritos *verbatim*, es decir, literales, sin usar los nombres de usuarios de los autores para mantener su privacidad. Las interacciones escogidas fueron escritas por usuarios hombres.

El primer vídeo fue publicado por la fanpage de *Buzzfeed en Español* en Facebook, en el cual se comparte un comercial de la marca Gillette titulado *The Best Men Can Be* (Strawoman, 2019). La intención de esta campaña publicitaria fue denunciar la masculinidad tóxica y abogar por una supuesta nueva manera de ser hombre; el comercial fue criticado en redes sociales, por considerarse que menosprecia los rasgos característicos de la masculinidad y por responder a una supuesta agenda ideológica anti-hombres. A continuación presento dos significativos comentarios al respecto:

> *Claro la masculinidad es el problema de la sociedad... entre más frágiles seamos somos mejores. Cuando se arme una guerra o alguien quiera hacer algo malo en contra de nosotros debemos de hablar y con eso se arregla todo?... si es necesario luchar se tendrá que hacer. De mi parte le digo adiós a todos los productos de Gillette.*
>
> *De todo hay...hay masculinidad tóxica y hay debilidad e inseguridad... todo debe estar equilibrado... los estereotipos deben ser eliminados pero sin caer en el abandono y la desidia masculina, cada género tiene su rol social y biológico dependiendo la cultura y costumbres de cada país, no se puede estandarizar, pues el ser humano es variable...*

En el primer comentario se vislumbra la asociación entre la fragilidad y la resolución pacífica de los problemas, a la cual se le considera casi una traición a la masculinidad. Lo que invita a plantear preguntas tales como ¿la masculinidad no dialoga? ¿el hablar es femenino y por ende indeseable? Mientras que en el segundo comentario se puede observar la manera en que las diferencias de género se asumen naturales, aun cuando se reconozca la variación cultural. Podría entenderse que hay una esencia que debe conservarse para *no caer en el abandono y la desidia masculina.*

El segundo video está disponible en YouTube, se trata de una charla en formato TEDx titulada "Masculinidad en Crisis" (TEDxTalks, 2019), impartida por Eduardo González, quien es fundador de la sociedad civil Generoscopio, Licenciado en Derecho, con especialización en Estudios de Género. A continuación se transcriben comentarios e interacciones seleccionadas:

> *parecen ideas progres*
>
> *Entré acá creyendo que vería otra cosa. Qué decepción. Señor o joven que me lee si usted de verdad se considera hombre, hombre, no pierda su tiempo escuchando a señores como éste que pareciera que se avergüenzan de su*



> *masculinidad que se horroriza ante la idea del hombre fuerte, rudo, viril, valiente y bragado. No permitan que un cobarde, poco hombre, 'masca bragas' que no tiene la más remota idea de lo que es ser un verdadero hombre y con bajísimos niveles de testosterona venga a enseñarle a ser hombre. Nadie puede dar lo que no tiene. El machismo es un asco y el feminismo es una mierda y los varones que se venden y traicionan a su propio género son todavía peor. Mejor me iré a mi casa, tomaré mi rifle y me iré al monte a cazar y esta noche al calor de una hoguera, asaré una buena presa, me tomaré unos tragos de Macallan 12 años y me cogeré a mi mujer como si no hubiera mañana. Cambio y fuera.*

> *Propone mucho el cuestionar sobre masculinidad, sin embargo, hay ciertas cosas inherentes al sexo masculino que están en la genética (la testosterona), y no por negarlas simplemente van a desaparecer. Se necesitan encausar muchos de esos sentimientos 'masculinos', sobre todo en los niños para que aprendamos a ejercer nuestra masculinidad sin menospreciar la feminidad ni ningún otro género, y podamos ser felices como hombres que nacimos.*

> *Y cita a Simone como autoridad... pero ella que autoridad tiene? Estudios médicos o genéticos? Neurociencia? Es un adoctrinado de la ideología de género...El hombre si destaca en algunos campos eso tiene explicación...Como que el hombre escoge más la ingeniería que la mujer y las mujeres escogen más trabajo social por ejemplo...Es algo neuropsicológico. Mal el tipo. Dónde está.*

Resulta interesante la forma en que estos usuarios identifican a la que denominan *Ideología de género* como el enemigo a vencer, probablemente por representar una contradicción al sentido común de la desigualdad de género, el cual no necesariamente se traduce en un desdén explícito de la feminidad. Si nos limitamos a observar solamente los comentarios 'extremos', que menosprecian abiertamente lo femenino, nos quedaríamos con una visión sesgada; la verdad es que algunos de los discursos son más sutiles, como aquellos que recalcan las diferencias entre las características masculinas y femeninas, asociando las primeras a los rasgos positivos del sujeto idóneo contemporáneo.

> *Leo los comentarios y me doy cuenta que muchísima gente y lamentablemente muchísimos hombres se han comido el cuento de que la masculinidad es tóxica, no señores la masculinidad en sí no lo es porque la masculinidad no hace referencia a tener tipos de conducta que igual se pueden ver en el otro sexo (aunque lo haya en menos proporción). La masculinidad es la que, en parte nos ha llevado a avanzar como sociedad, la que protege al indefenso, la que crea líderes, la que hace frente a los malos, esa es la masculinidad y no hay por qué renegar ni avergonzarse de ella, quien lo haga es cómplice de su propia denigración.*

> *Habla de masculinidad alguien que no ha dejado de ser niño. Es triste ver que hay personas que intentan destruir lo que es un hombre sin ser hombres.*

A este usuario, por ejemplo, se le cuestionó "¿qué es ser hombre? A lo que respondió:

> *el ser hombre es en primer lugar es dejar una características que te hacen niño y eso son las mentiras. Creérselas y decirlas. La verdad es dolorosa y por supuesto ingrata. Esa es la primera característica de ser un hombre.*

En los siguientes ejemplos vuelve a aparecer la naturalización de la violencia y la agresividad como rasgos inherentes, deseables y constitutivos de la masculinidad.

> *Si tanto odias tu masculinidad, córtate los huevos. El día que le quieran hacer daño a tu familia que harás? Lo acusarás de machista?*

> *Exacto. Qué hará cuando Dios no lo quiera alguien se meta con su familia? Le dirá al agresor que no sea machista ni violento y se*



pondrá a darle cifras de los casos de violencia protagonizada por hombres y que deje de lado esa masculinidad tóxica? Cuando lo tengan mordiendo el polvo sabrá que ser un hombre suave no sirve de nada en un mundo duro. La violencia es una expresión que si bien hay que moderar, jamás debemos dejar morir y hay que tenerla como el as bajo la manga. Un hombre que merezca llamarse tal puede ser todo lo amable y bonachón que quieran pero si alguien intenta dañarlo a él o a un ser querido o se le arruga el cuero para darle una lección al macarra y no precisamente con charlas sobre "masculinidad" sino a madrazo limpio. Estos tipos lo único que quieren es crear hombres afeminados, sumisos, cobardes y emasculados. Muchas gracias pero yo paso".

Pareciera entonces que sólo hay dos opciones, o se es hombre masculino, es decir fuerte, agresivo o un hombre "afeminado" emasculado; llama la atención la elección de palabras, que no son fortuitas, el temor no es sólo a ser débil, sino a ser feminizado a través de una castración simbólica.

Madre mia amigo, se nota que no has interactuado mucho con el sexo femenino, tambien te perdiste algunas clases de biologia y programacion evolutiva. Personas como tu y tu mensaje son la causa de la decadencia de la civilizacion occidental. Tu mensaje es tan toxico para ambos sexos que me cuesta dijerir lo que acabo de escuchar. Yo no tengo estudios de genero ni de psicologia, soy ingeniero de software, pero la madre naturaleza me ha dado unas cuantas clases magistrales de como funciona nuestra especie.

Si estás tan convencido de tus teorias, atrevete a tener un debate publico conmigo.

No creo que hubiese muchos hombres en tu audiencia pero para los que asistieron o estan viendo este video, tomad este consejo:

NO HAGAIS CASO A ESTE MENSAJE TOXICO, NO SIGAIS ESTAS PAUTAS SI NO QUEREIS VIVIR UNA VIDA MISERABLE Y DE SUFRIMIENTO EXTREMO.

Por supuesto que las mujeres tienen que tener igualdad de derechos y oportunidades, pero siempre teniendo en cuanta que mujeres y hombres NO somos iguales, no tenemos NADA que ver desde el punto de vista biologico, evolutivo. Nuestra estrategia reproductiva es completamente diferente.

O la humanidad, en concreto la sociedad occidental acepta lo que somos, o el colapso es inevitable."

Los comentarios arriba presentados, pueden constituir una muestra mínima, pero significativa de la radicalización de los discursos sobre los que se ha sustentado el sentido común de la desigualdad de género, como son sobre todo la biología, la medicina e incluso la religión. Sin embargo, esto no significa un conocimiento amplio de sus postulados, es decir, no todos los que recurren a la biología como prueba de la desigualdad natural entre los géneros son expertos en biología, sin embargo, esos conocimientos se asumen como parte innegable de un cúmulo de saberes básicos del *sentido común.* Esto puede explicar por qué cualquier postura que niegue los rasgos en los que se basa la desigualdad, puede ser considerada ridícula o antinatural, tal como se puede leer en algunos de las frases presentadas.

Algunas reflexiones finales

Siendo el propósito de este artículo discutir en torno al vínculo entre la identidad masculina, la desigualdad de género y la violencia sexual, reitero la importancia de estudiar a los hombres en tanto sujetos de género; así como insistir en que



el género no es sinónimo de mujeres, sino que se trata de una estructura social de desigualdad, y que es necesario seguir explorando tanto el papel que juegan los hombres como la identidad masculina en ella.

Dado que en la estructura de la masculinidad se asocia el éxito con el acceso y control sobre "otros", esto explica por qué la violación es una acción perpetrada principalmente por hombres. En la actualidad, ciertos requisitos y características de la identidad masculina se están negociando; los roles de género están en el ojo del huracán del debate público, al estar organizados en un sistema de oposiciones binarias en el que lo masculino se define en oposición a lo femenino. Debido a que lo femenino está reconfigurándose, se obliga a los sujetos masculinos a replantearse su lugar en el mundo y la manera en que lo habitan, generando lo que se ha denominado *crisis de la masculinidad* (Badinter,1993. Citada en Burin, Mabel; Jiménez Guzmán, Ma. L; Meler, I; 2007:13). Con el avance de los movimientos por la liberación de las mujeres, la feminidad ha tenido cambios a lo largo de las últimas décadas, por lo que, si la masculinidad se entiende como la negación de la feminidad, tiene lógica que los cambios en ésta tengan efectos en aquella.

Dicha crisis se genera porque, como mencioné, la masculinidad se construye a partir del control de otros, o más específicamente, de otras. Sin embargo, las mujeres cada vez recuperamos más nuestra agencia, reconocemos más concretamente las violencias que nos aquejan y, como colectivo, luchamos porque no se ejerzan sobre nosotras; o dicho en términos coloquiales, si la masculinidad se construye sobre el control de las mujeres, y las mujeres están resignificando lo que significa ser mujer y cuál es su lugar en el mundo, la masculinidad entra en crisis. La llamada crisis de la masculinidad trae consigo también un gran costo para la salud mental de los hombres al convertirles en 'ollas de presión' (Kaufman, 1987:56); la violencia que es requisito del mandato de masculinidad se desborda también sobre el sujeto mismo. A esta frustración se puede añadir una más, la cual es resultado de una ambivalencia del poder en la vida de los hombres ya que, aún cuando la mayor parte del poder está 'en manos' masculinas, la mayor parte de los hombres no se sienten poderosos (Kimmel, 1994: 55).

A los hombres se les ha exigido por siglos que sean seres súper poderosos, por lo que si a la liberación de las mujeres le sumamos la crisis económica del capitalismo tardío en el que cada vez es más difícil generar ingresos suficientes para mantener a una familia, la insatisfacción crece hasta que se desborda. Los hombres desposeídos por motivos de raza y clase pueden ver en la violencia hacia las mujeres una forma de reafirmar su masculinidad, la cual sienten amedrentada. Recuperar las reflexiones acerca de hipermasculinidad negra, traducida a una elevada violencia sexual contra las mujeres, como respuesta a la *castración* frente al hombre blanco, puede constituir también un ejercicio de reflexión interesante, sobre todo cuando se ha documentado que la tensión racial juega un papel importante en la motivación y justificación para las violaciones perpetradas por hombres racializados contra hombres blancos en las prisiones estadounidenses (Gordon: 1999).

Resulta de gran interés que uno de los fenómenos que hadado respuesta a esta crisis de la masculinidad, es el de MGTOW, siglas de *Men Going Their Own Way*, un cúmulo de ideas que



rondan la web en redes sociales como Reddit, 4chan y Facebook, que plantean que la sociedad actual gira en torno a las mujeres y que los hombres se han vuelto peones, por lo cual su propuesta principal, como su nombre lo indica, es que los hombres sigan su propio camino. Entre sus esquemas de explicación del mundo se encuentra la división de hombres y mujeres en tres categorías, alfa, beta y omega, en función de su atractivo sexual; acusan a las mujeres de las tres categorías de ocupar el sexo para controlar a los hombres y obtener beneficios sexuales y económicos. Siendo un tema interesante y relevante, puede ser leído con este mismo marco teórico, pero excede las pretensiones de este escrito.

Llevar el análisis a un siguiente nivel, para explorar la relación entre violencia sexual y masculinidad puede resultar un gran reto de investigación, y una de las opciones para documentarla etnográficamente podría ser el trabajo directo con sujetos autoidentificados como violadores en situación de prisión, de manera similar a como hizo Rita Laura Segato con convictos en Brasilia (Segato, 2003). Mediante entrevistas en profundidad se pueden empezar a vislumbrar las complejas formas en que se internaliza el mandato de masculinidad a tal punto que los sujetos se sientan compelidos a ejercer la violencia sexual sobre las mujeres u otros cuerpos feminizados.

Como punto final quisiera apuntar que no basta con reformar o modificar la forma en que entendemos la masculinidad; las denominadas nuevas masculinidades (Lorente, 2002: 49), que pretenden forjarse como soluciones a la desigualdad, pueden terminar instaurando otros y diversos modelos de desigualdad. En este sentido, sólo la revolución de género que surja como oposición al *sentido común* que es la estructura patriarcal vigente y que desemboque en la destrucción del sistema sexo/género en sí, podría considerarse una solución, sobre todo si a la construcción de género le es inherente la violencia, podría ser de hecho, la única solución.

Referencias

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, ACNUR (2012). *El trabajo con hombres y niños sobrevivientes de violencia sexual y de género durante el desplazamiento forzado*. Disponible en: https://www.refworld.org.es/docid/50bdb1462.html

Boyd, Danah (2010). Social network sites as networked publics: affordances, dynamics and implications. En Zizi Papacharissi (ed.) *Networked self: identity, community and culture on social network sites.* Nueva York: Routledge, 39-58.

Burin, Mabel; Jiménez Guzmán, Ma. L y Meler, I. (2007) (comps.). *Precariedad laboral y crisis de la masculinidad. Impacto sobre las relaciones de género.* Buenos Aires: Universidad de Ciencias Sociales y Empresariales.

Connell, Raewyn (2013). Hombres, masculinidades y violencia de género. En Cruz Sierra, S. (coord.) *Vida, Muerte y Resistencia en Ciudad Juárez. Una aproximación desde la violencia, el género y la cultura*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablos editor, 261-280

Corredor, Javier Alejandro; Pinzón, Óscar Humberto y Guerrero, Rosa Marcela (2011). Mundo sin centro: cultura, construcción de la identidad y cognición en la era digital. *Revista de Estudios Sociales* 40, 44-56

Crehan, Kate (2018). El sentido común, el buen sentido y el movimiento Occupy Wall Street. En *El sentido común en Gramsci: La desigualdad y sus narrativas*. Madrid, España: Morata.



De Beauvoir, Simone (1987). *El segundo sexo*, tomo I, Buenos Aires: Siglo XX

Gordon, James K. (1999). Male prison rape: A search for causation and prevention. *The Howard Journal of Crime and Justice*, 38 (3), 267-282.

Guash Andreu, Óscar (2008). Los varones en perspectiva de género. Teorías y experiencias de discriminación. *Revista Asparkía*, (19), 29-38.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI (2017). *Censo Nacional del Sistema Penitenciario Federal.* México: INEGI.

Just Detention International (2015). *Sexual Abuse in Prison: A Global Human Rights Crisis*. International Summary. Disponible en: https://justdetention.org/wp-content/uploads/2015/11/International_Summary_English.pdf

Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres, notas sobre la economía política del sexo, *Nueva Antropología*, VII (30), 95-145.

Kaufman, Michael (1987). The construction of masculinity and the triad of men's violence. En Kaufman, M. (ed.) *Beyond patriarchy: essays by men on pleasure, power and change.* New York: Oxford University Press, 1-29.

Kimmel, Michael (1994). Sobre masculinidad: nuevos aportes. *Revista GénEros* (28), 27:54- 62.

Lorente Acosta, Miguel (2002). La nueva masculinidad de siempre. *Meridiam*, 25: 46-49.

Ramírez Rodríguez, Juan C. (2005). *Madejas Entreveradas, Violencia, Masculinidad y Poder*. Plaza y Valdés y Universidad de Guadalajara. México.

Segato, Rita (2003) *Las estructuras elementales de la violencia*, Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.

_______ (2014). El sexo y la norma: Frente Estatal, Patriarcado, Desposesión, Colonialidad. *Revista Estudos Feministas*, 22 (2), 593-616.

_______ (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.

Strawoman (15-enero-2019) *Gillette: the best men can get*. Subtítulos en español. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=G7S_2eSWQ3M

TEDxTalks (13-febrero-2019) *Masculinidad en crisis.* Eduardo González, Tedx Guadalajara. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=kLqEuguq56w

Vendrell, Joan (2013). *La violencia del Género: Una aproximación desde la antropología*. Morelos, México: Juan Pablos editor/ UAEM.

Vigarello, Georges (1998). *Histoire su viol, XVIe-XXe siècle*. París: Editions du Seuil

Wittig, Monique (2006) [1992]. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. España: Editorial Egales.


aborto legal para decidir


aborto legal para decidir



Amor romántico: continuidades y transformaciones en el modelo de la regulación posfordista*

Nictee Athenea Vitorin Aguilar
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
vitagnic@gmail.com

"El amor rompe en ti lo que tenía un orden" –me dijo Fer poco antes de terminar la entrevista y luego de contarme cómo Dani, su novio desde hace 6 años, le había pedido matrimonio el 14 de febrero en el parque Yellowstone, en Estados Unidos. El día de la entrevista Fer se tuvo que ir apresuradamente; Dani hacía rato que la esperaba en el auto. Ambos habían venido pocos días a México con el motivo principal de renovar sus visas de trabajo y "había muchas cosas y visitas que hacer antes de volver a Minnesota".

A Paula pensar en el amor la remite a una sensación física, al acto de abrazar a la gente que quiere. En el momento en que la entrevisté ella mantenía al menos tres relaciones sexo-afectivas; hacia el final de nuestra charla, Carlos –uno de sus amigos[1]– llegó a buscarla para ir a escalar. Yo pensé que ahí se acabaría nuestra conversación, pero ella le abrió la puerta de la casa, le pidió que la esperara un poco y continuamos como si él no estuviera.

De acuerdo con Marcela Lagarde (2001) no hay cuestionamiento teórico-conceptual del amor que no comprometa de alguna manera el ser mujer y viceversa. Fer y Paula son dos mujeres cis, heterosexuales,[2] profesionistas, urbanas originarias de la Ciudad de México y que aman en el contexto del mundo global. Fer acaba de cumplir 31 años, está a punto de casarse, es veterinaria (aunque también estudió biología) y después de una maestría que la dejó muy frustrada se fue a trabajar junto con su novio –también veterinario– a Mineápolis, Minnesota donde su profesión es mejor pagada. Paula tiene 29 años, es gastrónoma, trabaja como panadera (a veces en empresas y a veces como *freelance*), es feminista anticapitalista, mantiene relaciones abiertas y se define como una persona sociable con inquietudes sobre cómo transformar el mundo y con una cabeza loca que no para.

Este escrito parte de dos ideas principales: primero, que lejos de corresponder a características innatas o internas de los individuos, los sentimientos en realidad se encuentran en profunda relación con el orden social, cultural, político y económico; y por tanto, que es posible entenderlos como estructurados por, y estructurantes de relaciones de poder; de hecho, tal es el vínculo que, como apunta Besserer (1999:3-4), las estructuras de poder requieren de un régimen sentimental para ejercer su gobernabilidad. Segundo, si hay un sentimiento que ha sido central para la estructuración de la

*Agradezco a Fer y Paula por sus comparticiones y su confianza; agradezco también a lxs dictaminadorxs de este artículo, así como a Rocío Gil por sus valiosas observaciones y comentarios.

[1] Así es como Paula denomina a las personas con las que *sale* (relaciones sexo-afectivas).

[2] Paula se define como "buga botanera"; me cuenta que "buga" es el apelativo con el que se denomina en el universo lésbico a las personas heterosexuales. "Lo de "botanera" es porque tengo una inclinación hacia los hombres, pero igual voy picando de lo que hay"– afirma.



modernidad capitalista (sobre todo en su modo de acumulación fordista) en Occidente y las sociedades occidentalizadas, ése ha sido el amor circunscrito en el modelo del "amor romántico". En efecto, es especialmente a partir del siglo XX que el amor romántico se convierte en uno de los motores principales de la acción individual y colectiva, una pauta para la vida política e institucional y una base para la organización general de la vida cotidiana y doméstica (Esteban, 2011:40). Esto porque, como nos ha enseñado la teoría feminista[3], este modelo sentimental con sus mitos y mandatos ha fungido como un dispositivo político y un instrumento de control social, fundamentalmente para las mujeres. El amor ha influido en la socialización y generización y ha conllevado una representación, una subjetivación y una organización concretas de los sujetos, de la sexualidad y de instituciones como la familia y el matrimonio (estas últimas fundamentales para la acumulación fordista).

Ahora bien, autoras como Nancy Fraser sugieren que en la era de la globalización neoliberal nos encontramos en un nuevo momento de la acumulación capitalista: una etapa posfordista que no sólo se trata de una reorganización de la producción, sino que implica también un nuevo tipo de gubernamentalidad y un nuevo tipo de sujeto (Fraser, 2003). Si esto es así ¿qué sucede con el amor romántico y con la relación amor-poder-mujeres? ¿El amor romántico está superado y deja de operar como dispositivo político sobre las mujeres en tanto la institución familiar se diversifica, el matrimonio se flexibiliza, la heterosexualidad se cuestiona y en general los patrones morales de otrora se transforman en las percepciones y valoraciones que orientan las prácticas amorosas de las sujetas?

Este artículo se presenta como una primera aproximación a estas preguntas y con la intención de abrir la conversación e incentivar la profundización del análisis. Mi propuesta, más bien a modo de intuición reconociendo los límites de lo inicial de mi investigación, es que si bien la regulación posfordista propia de la globalización neoliberal trae consigo cambios en la lógica sentimental (con nuevos modelos de amor y nuevos dispositivos que emergen para cubrir las necesidades del nuevo contexto), aunque eso no significa que el modelo del amor romántico haya dejado de tener vigencia; antes bien, elementos de uno y otro modelo coexisten. Por tanto, el amor romántico continúa operando como dispositivo político, aunque ciertamente, cada vez más modificado y cuestionado. Ante tal panorama, las condiciones concretas de las sujetas juegan un papel determinante a la hora de movilizar una agencia emancipatoria.

Además de un aparato crítico principalmente de corte feminista y foucaultiano, mis reflexiones están nutridas por las entrevistas en profundidad que realicé por separado a Paula y Fer; cuyos diferentes momentos de vida, contextos y formas de vivir el amor me ofrecieron un

[3] El amor preocupó a las feministas desde tiempo atrás, pero es principalmente hacia finales del siglo XX, luego de que el feminismo radical desvelara la dimensión política de la sexualidad (Millet, 1995; Firestone, 1976), que los análisis se intensificaron. En los años 70 Kate Millet ya decía que el amor era el opio de las mujeres, pues "mientras nosotras amamos los hombres gobiernan"; en los 80, Shere Hite (1988) estudiaba la intimidad heterosexual y analizaba cómo a pesar de existir un mayor equilibrio de poder entre los géneros en el ámbito público, persistían las desigualdades en el ámbito privado al existir un "contrato emocional" que protegía los antiguos privilegios masculinos; y para los 90, Anna Jónasdottir hablaba de relaciones de explotación en la relación heterosexual y de un "poder de amor" de las mujeres que era alienado por los hombres (1993:153). En contextos como el mexicano, Marcela Lagarde (2001; 2014) propone la categoría "madresposa" y el amor como estructurante tanto de ésta como de la subjetividad femenina.

rico panorama de análisis. Esto no sólo para repensar el amor romántico en el mundo global y neoliberal, sino también para vislumbrar las complejidades que un contexto como el mexicano impone a la teoría.[4] Por razones de espacio sólo presento aquí los fragmentos más relevantes de nuestras conversaciones, organizados alrededor de tres grandes temáticas: su definición del amor, su sentipensar sobre el matrimonio, y finalmente, su posicionamiento sobre los celos y las disidencias afectivas. Utilizaré la cursiva para distinguir sus testimonios de mis comentarios.

¿De qué hablamos cuando hablamos de amor?

Aunque de manera formal, "amor romántico" o "amor pasional" es aquél tipo de amor que hunde sus raíces en el romanticismo del siglo XIX, en este trabajo entendemos por amor romántico al paradigma ideario y afectivo –mezcla de varios tipos históricos de amor–[5] que desde principios del siglo XX ha condicionado las formas de la afectividad y las relaciones de pareja en Occidente y las sociedades occidentalizadas. Básicamente este paradigma sentimental se caracteriza por ser heterosexual y, por lo tanto, binario; monogámico; adultista; coitocéntrico; con un máximo de dos miembros opuestos entre sí, pero complementarios (Herrera, 2013). Igualmente, por la jerarquización y centralización que tiene la pareja (Esteban, 2011: 44).[6]

Esta serie de imaginarios, mitos, mandatos y prácticas forman parte de la lógica cultural (Jameson, 2001) de la modernidad capitalista; de modo que al producirse y reproducirse en los principales códigos culturales (novelas, películas, publicidad, canciones, manuales de protocolo, revistas, libros de autoayuda, etc. (Illouz, 2009:31) se naturalizaron y normalizaron moldeando las ideas y las prácticas de los sujetos en el ámbito de las relaciones afectivas. Pero este no fue un proceso gratuito.

Federico Besserer, en su análisis sobre lo que denomina "regímenes de sentimientos" señala que "los sentimientos acompañan o producen al poder, a la vez que, los sentimientos son producto del poder" (Besserer, 2014:60). El amor romántico emergió propiciando relaciones de poder profundamente desiguales, al tiempo que era producto de ellas; algo que las pensadoras feministas prontamente advirtieron. Como mencionamos en la introducción, el amor romántico contribuyó a la constitución de la sujeta moderna y, en esa medida, a la estructuración de la colonial modernidad capitalista. Para entender este argumento hay que remitirse a la historia. Por falta de espacio, en este escrito sólo podemos enunciar tres procesos históricos relacionados: el nacimiento del Estado moderno (que con la consecuente separación liberal de lo público y lo privado (Pateman, 1995) propició el enclaustramiento de las mujeres en la esfera doméstica (Federici, 2010: 85 y ss.) y con ello el surgimiento de la figura de la ama de casa

[4] Esto considerando nuestras particularidades histórico-culturales y el cruce mortal que en nuestro país el amor tiene con la violencia: de acuerdo al Observatorio Ciudadano del Feminicidio en México, el primer implicado en las situaciones de violencia feminicida es la pareja, y según la ENDIREH (INEGI, 2016) el 43.9% de las mexicanas ha experimentado violencia en su relación de pareja.

[5] Siguiendo a Marcela Lagarde, el paradigma contemporáneo del amor que domina las relaciones erótico-afectivas es en realidad un sincretismo entre elementos del amor cortés, el amor burgués, el amor victoriano y el amor romántico (2001: 44 y ss.).

[6] Para otras cuestiones por las que se ha distinguido el modelo romántico, véase: Rodríguez-Morales (2006: 93).



y el mandato de feminidad con el amor en el centro); el nacimiento de la familia nuclear (a partir del matrimonio monogámico, que al especializar a las mujeres en ser madres y ser esposas (Lagarde, 2014) salvaguardaba la riqueza y garantizaba la sujeción a las relaciones salariales y con el Estado (Federici, 2015); y finalmente, el disciplinamiento de la sexualidad por medio de la heterosexualidad obligatoria (el privilegio de una forma de deseo sobre otras posibles, así como el control del cuerpo y la subjetividad eran necesarios para mantener los tipos de sujetos, familia y procreación requeridos por la producción (Esteban, 2011: 48).

Tales procesos históricos posibilitan que entendamos al amor romántico como un dispositivo político,[7] pues, como señaló Foucault alguna vez, un dispositivo "se constituye al interior de un juego de relaciones de poder y su "función" consiste en responder a una urgencia histórica concreta […] se trata entonces de unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, que a su vez son soportadas por ellos" (Foucault, 2003 en Vega, 2017). En este caso, el paradigma del amor romántico, como ya decíamos, formó parte central de la estructuración de la modernidad y del proceso de subjetivación de los individuos que dicha modernidad requería.

Ahora bien, el vínculo entre amor, poder y mujeres, se aterriza y ajusta o desajusta en las sujetas de acuerdo a sus historias y movimientos y lo propio al parecer pasa con las representaciones del amor. Cuando le pedí a Fer que me hablara sobre el amor ella lo definió como:

> …*algo muy complejo y muy amplio*: *El amor tiene muchas vertientes* –me dijo- *puedes amar la naturaleza, a ti mismo, a un animal, a tu perro, a tu familia, a tu carrera. (Fer)*

Y cuando ella hablaba de amplitud se refería también a la serie de sentires y acciones que el amor puede implicar:

> El amor saca lo mejor y lo peor de ti. Va desde lo muy simple (cuando sabes que a alguien le gusta el café con dos de azúcar o que a tu perro le gusta que le rasques la panza) hasta que estés dispuesto a recorrer el mundo por alguien que amas. Tiene algo de subversivo, porque el amor rompe; cuando amas algo o a alguien no te importa romper incluso con el amor propio que te tienes. Al final terminas por ceder, no te importa sacrificarte o romper el poder y la estructura social. No sé, por ejemplo, si decides ser gay; el concepto que la sociedad tiene a lo largo del tiempo de que el amor es entre el hombre y la mujer, cuando lo haces opuesto, pues eso rompe y simplemente amas a la gente o amas a esa persona; no te importa lo que la sociedad diga; y no sólo en una relación gay sino también en una relación heterosexual, por ejemplo si te enamoras de una persona 20 años más grande. (Fer)

Hay un par de cuestiones en el relato de Fer que me hacen pensar en un paradigma romántico flexibilizado y resignificado: la primera de ellas es la amplitud con la que entiende el sentimiento amoroso, es decir, que en principio, su noción no está sólo concentrada en el amor de pareja o romántico; sin embargo, llama la atención que ella expande al amor como sentimiento universal características que son más bien propias del paradigma romántico (el amor como fuerza incontrolable, potente, ennoblecedora, relacionada con el conocimiento del otro y con el sacrificio propio). En segundo lugar, el

[7] "Conjunto heterogéneo de discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos y proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas" (Foucault, 1991:229).



hecho de que el amor esté más allá de los encasillamientos sociales tradicionales.

En lo que respecta a Paula, ella también tiene un entendimiento amplio pues entiende al amor como:

> *una emoción o sentimiento relacional compuesto de otros sentimientos que tienen que ver con un deseo de bienestar y un deseo de cuidado y deseo de estar.* (Paula)

Con estas primeras respuestas me remonto al giro de tuerca del posfordismo y al amor en los tiempos de la globalización, sobre el que profundizaré en el siguiente apartado. Por ahora me parece importante reflexionar sobre un segundo comentario de Paula:

> *Me haces una pregunta que yo nunca había tratado de explicar, pero ahorita estoy pensando que el amor es eso que nos enseñaron que es, y yo no estoy segura si eso es lo que yo quiero nombrar. Yo no estoy segura si cuando digo amor, "te amo", lo que estoy nombrado es eso que yo pienso, siento y transformo; o si cuando yo digo "te amo" se puede interpretar también como que estoy diciendo todo eso que socialmente se entiende por esas palabras. Mis amigas, por ejemplo, me enseñaron a no restringir el "te amo" a las parejas*. (Paula)

Observamos aquí varias cosas interesantes: por un lado, que ante el mandato y la imposición, hay actividad. La incomodidad de Paula respecto al lenguaje revela su distanciamiento de eso que el lenguaje, embebido de cultura, codifica y re-produce. Para Paula el amor está más allá del amor romántico y la práctica se adelanta al discurso. Ante la dificultad para crear nuevos significantes que hagan justicia a esos desplazamientos prácticos, la opción que ella toma es la resignificación de ese discurso y la extensión de los límites, en este caso, al *amar* a sus amigas. Por otro lado, la confusión de Paula me hace pensar en la necesidad e importancia de considerar las particularidades históricas concretas del amor en sociedades no euroamericanas, pero si euroamericanizadas como la mexicana ¿de dónde aprendimos o desarrollamos este tipo de amor? Historia colonial y globalización pueden ser palabras clave.[8]

¿Casarse?

Quizá este fue uno de los temas más interesantes de la conversación con mis interlocutoras dadas sus perspectivas antagónicas:

> *Yo creo que la única razón por la que me casaría sería para compartir aspectos legales… aunque me cague el Estado, pues vivo dentro de él y necesito seguridad como toda la gente. Pero ¿casarse por amor? Lo pienso un poco sin sentido. Ese compromiso ceremonioso donde todo mundo observa cómo te comprometes a vivir de por vida con alguien ¿para qué haces eso? pensaría que es nomas pa' amarrarte. Si realmente quieres estar de por vida, pues ahí vas a estar de por vida. Si eres lo suficientemente autocritico no te casas por amor* (Paula).
>
> *El matrimonio si es un constructo social que traes arraigado dependiendo el hogar en el que creces,* quizás hasta la religión que tu familia tiene*; pero al final tu lo construyes de maneras distintas de acuerdo a tu experiencia. La infancia*

[8] Autoras como Rosario Esteinou (2009) y Oliva López (2020) nos ayudan a ubicar estas puntualizaciones históricas y nos dan elementos para pensar que el amor romántico en México fue una introducción colonial. Margo Glantz en *El día de tu boda* (1982), por su parte, nos ofrece una observación interesante: tarjetas postales impresas en Italia con motivos de novios, flores, manos enlazadas y familias felices llegaron a México desde los años veinte y de las calles de moda de la capital pasaron a las tlapalerías de los barrios populares hasta llegar a los mercados de Oaxaca y el resto de la República Mexicana.



te define ciertas cosas, pero tus experiencias en las relaciones determinan muchas otras. Yo veo al matrimonio como una celebración, algo que nosotros vamos a hacer porque ya llevamos mucho tiempo juntos. Algo así como que quieres gritarle a todo el mundo que estás con la persona que quieres estar. No es por lo que los demás digan o la sociedad te pida. Si eso fuera ¡puuta! *Ni siquiera hubiéramos vivido juntos antes de venirnos a Estados Unidos* (Fer).

Aunque las opiniones de mis interlocutoras en principio parezcan tan discordantes, ambas comparten por lo menos un par de cosas: por una parte, un rechazo (o por lo menos una reconfiguración) de lo que el matrimonio significaba antes. Si bien, en cada una dicho rechazo está informado por distintas cuestiones y alcanza niveles y formas particulares. Por otra parte, al pensar en el matrimonio ambas otorgan a la decisión personal un papel fundamental. Esto me lleva a pensar en una suerte de impronta de la subjetivación neoliberal propia del modelo de regulación posfordista.

El capitalismo tardío o posfordismo (dependiendo el enfoque teórico que lo aborde) se trata a grandes rasgos de una nueva organización del trabajo y la acumulación surgida hacia finales del siglo XX y orientada hacia la flexibilización de la producción, la des-localización, la des-regularización y la des-socialización (Fraser, 2003; Besserer, 2014).[9] Al igual que el modelo fordista, el posfordismo no es sólo una lógica económica; implica también una nueva forma de gubernamentalidad y un nuevo tipo de sujeto. Como señala Fraser (2003:30), dadas las nuevas condiciones de globalización, dominio del mercado y precarización, los sujetos ahora deben: constituirse a sí mismos; volverse "agentes activos responsables" (ampliando su calidad de vida mediante sus propias decisiones); ser sujetos de opciones (de mercado) y consumidores de servicios. En este nuevo tipo de regulación la empresa no es una simple institución, nos dice Hernández-Martínez (2017:180), sino que se convierte en el modo de relación que el individuo adopta para consigo mismo: "la libertad se cristaliza como responsabilidad de sí y como obligación de maximizar y rentabilizar la vida como una suerte de empresa" (íbid:184). Pienso en Paula aludiendo a la autocrítica o en Fer cuando dice –*tú lo construyes, depende de ti*–. Con la capacidad de elección –característica y definitoria del nuevo sujeto– ahora no sólo es posible elegir estilos de vida, actividades o creencias, sino también formas particulares de relación amorosa y sexual, así como personas a las cuales dirigir los afectos (Rodríguez-Morales, 2006:37).

La regulación posfordista implica también un cambio en la lógica cultural, como señala Besserer (2014:59-60), "[…] la lógica cultural de una etapa conlleva también una lógica sentimental". En términos de nuestra discusión, un nuevo tipo de sujeto está invariablemente acompañado de un nuevo tipo de amor, un nuevo imaginario posromántico

[9] Esto en términos concretos implica: fluidez y globalización en los procesos productivos, cadenas globales de mercancía, "economías abiertas", desarrollo de tecnología informática y transnacionalización (Fraser, 2003; Besserer, 2014). Otras de las características de este modelo son: la predominancia de los sectores económicos de servicios e información; el desplazamiento del consumo y la producción en masa hacia el consumo especializado y la producción flexibilizada; la importancia central del estilo de vida para los agrupamientos de clase; la fragmentación de la clase obrera y el crecimiento de las esferas del ocio y la cultura (Illouz, 2009: 32).



(Rodríguez-Morales, 2006: 37) [10] o lo que Giddens (1998: 60) denomina "amor confluente".

> *Antes de conocer a Dany, mi novio, yo decía –bah! ¡el matrimonio apesta!. Al final si uno viene de una pareja que se separó* [Fer se refiere a sus padres], *pues no se tiene demasiada fe en eso. Pero cuando conoces a alguien que te inspira, que se vuelve tu cómplice, que te apoya, el matrimonio no se vuelve sólo algo que la sociedad te pidió, y entonces las cosas no tienen por qué repetirse si tú decides como ceder. Hoy en día tenemos una sociedad que asume que todo es desechable, pero eso depende de ti. (Fer)*

La reflexión de Fer me lleva directamente al *amor confluente* o posromántico del que hablábamos antes; de hecho me hace pensar en Helena Béjar cuando señala que "el ideal romántico ha pasado de moda. Los vientos conservadores que soplan desde el otro lado del océano ensalzando la virginidad, el matrimonio o la familia no deben ser confundidos con un revival del romanticismo. El amor como pasión, como entrega, ya no se estila" (Béjar, 1987:83-84). Fer tanto concibe la relación matrimonial en términos de equipo y acuerdo (democratización y contrato) y basada en el respeto (igualdad), como también, y nuevamente, en términos de elección. Para ella sus decisiones individuales y las de la pareja como pareja determinarán el futuro de la relación; como adelantábamos, esto es propio del sujeto neoliberal. Siguiendo a Besserer (2014:60) "la relevancia de los sentimientos en el capitalismo tardío está en el carácter productivo que éstos tienen en los sujetos de esta nueva etapa. Se trata de sujetos que ahora dependen de su propia motivación para sobrevivir en el nuevo contexto de inseguridad y flexibilidad laboral". En este sentido, no sorprende que Fer considere su matrimonio principalmente como una celebración: ante un panorama de total incertidumbre y precarización, éste se convierte en un entorno seguro al menos como promesa; pues no olvidemos que el matrimonio, pese a todo, continúa siendo un elemento de legibilidad para con el Estado y la sociedad. Paradójicamente, nada garantiza la aparente seguridad del contrato, por ello las decisiones son importantes: "las redes de parentesco se han vuelto frágiles, sutiles, delicadas; inspiran sentimientos protectores, inducen al abrazo, a la caricia, anhelan ser tratadas con amoroso cuidado" (Bauman, 2003: 50).

Hay una cosa más que llama la atención en el relato de Fer: a diferencia de Paula, ella hace mención de su familia en muchos temas tocados en la entrevista; sus papás y su familia en general no sólo representan un referente, sino que son muy importantes para ella. Como algo determinante en su decisión de casarse, Fer me cuenta:

> *Antes de venirme* [a Mineápolis] *mi papá me dijo que si él había hecho las cosas mal y que si ellos* [los papás de Fer] *no se habían casado por la iglesia y él no había pedido a mi mamá como se tenía que hacer, él no quer*ía que yo hiciera las cosas mal. *(Fer)*

[10] En este nuevo modelo las relaciones son heterosexuales y homosexuales; los roles de género se negocian y no están preescritos; en la elección de pareja importa la inteligencia, el compromiso y la disposición al trabajo en ambos sexos; el amor se basa en el respeto al otro y se busca equidad en los esfuerzos; la sexualidad es un elemento fundamental y su satisfacción es esencial en la relación; el cortejo no es indispensable; la iniciativa no es exclusiva del hombre; el grado de compromiso varía y no implica necesariamente vínculos civiles o religiosos; la perdurabilidad de la relación depende de la pasión; los hijos pueden o no formar parte de los planes; se distingue entre fidelidad espiritual y carnal y su exigencia se negocia; el cuerpo no es considerado propiedad del otro; el reconocimiento social no es central; los sentimientos se manifiestan abiertamente en el ámbito público; mujer y hombre tienen el mismo estatus e importancia (Rodríguez- Morales, 2006: 37).



Con este comentario Fer me hace pensar en algo que la teoría aquí citada no considera: la importancia que la religión y el parentesco siguen teniendo no sólo en la historia de vida y la estructuración de algunas sujetas, sino también para su propio aprendizaje y resignificación del amor; sobre todo en un contexto como el mexicano.

Paula, por su parte, me cuenta por qué rechaza no sólo la institución matrimonial, sino a la pareja monogámica en general. Su relato también saca a relucir elementos decisivos para el análisis de los desplazamientos del dispositivo romántico: la violencia de género y su rechazo, la resistencia al control de la sexualidad y la politización. En general, la capacidad de agencia:

> *Yo igual tuve novios, pero me pasaron muchas cosas en ese tipo de relaciones. En la secundaria tuve una relación súper violenta, me embaracé y aborté y el vato me pegaba. Eso y decepciones de más hombres. Y, bueno, yo también tenía un problema con la fidelidad. Sólo una vez fui fiel. Entonces yo dije, no, no puede ser que esto esté funcionando así. Después leí algo, tuve una terapeuta que era feminista y me sacó de los golpes, mi contexto ya tenía cierta politización. Cuando entré a la universidad leí más y luego el feminismo llegó a mi vida y aparecieron personas que también se cuestionaban cosas sobre las relaciones; entonces yo dije a ¡ok! si puede ser diferente. (Paula)*

Todo el comentario de Paula denota una perspectiva politizada y sacada de lo individual-personal-familiar, donde –como ella misma reconoce– la problematización de sus propias experiencias, los cuestionamientos teóricos, los movimientos sociales y la experiencia de otras personas han sido importantes para propiciar su agencia. Pero su relato también nos permite entrever su contexto y sus posibilidades: capitales políticos, culturales, económico-sociales e incluso eróticos. Al respecto, Paula reconoce la centralidad que éstos han tenido en sus movimientos:

> *Si, soy mujer y eso lo he sufrido mucho; pero también soy blanca, con ascendencia europea y eso obviamente me da muchas posibilidades de estar en un espacio cómodo que me permita experimentar y romper con ciertos límites. También he tenido tiempo, y tener más libertades de tiempo, te permite relacionarte con muchas más personas y tener la constancia y el cuidado que se necesita. Si tienes un trabajo de 10 horas y te mueves dos de ida y dos de regreso, ¡a qué puta hora vas a estar cogiendo con más de una persona! O sea,* ¡no mames! *Definitivamente la situación socioeconómica lo define todo.(Paula)*

Este punto me parece fundamental porque sugiere no sólo que el dispositivo político del amor romántico y el modelo de regulación posfordista operan diferencialmente mediados por la clase, sino que ésta última también media las propias posibilidades de resistencia y agencia. Los diferentes capitales que posean las sujetas (cuya posesión en última instancia también está mediada por una cuestión económica) amplían o disminuyen las opciones para desplazarse y lidiar con la incertidumbre por fuera de las instituciones del dispositivo. Una complejidad extra es que en determinadas circunstancias las técnicas y la autonomía y emancipación individual que posibilitan estos capitales, se pueden transformar en mayor poder de negociación, y por tanto, en nuevas situaciones de desigualdad y dominación. Aquí recuerdo la mención de Paula sobre las dificultades que a veces experimentan sus amigos sexo-afectivos y/o las otras parejas de sus amigos, por ejemplo, para lidiar con los celos.



Para cerrar este apartado y abonar a la discusión de las cuestiones de clase añado una mención de Fer:

> *En mi decisión de casarnos no siento que las cuestiones económicas o sociales representen algo de peso, porque los dos somos igual de productivos económicamente, entonces eso nunca ha sido el punto, como cuando dicen –Ah! me voy a casar para juntar mis puntos del infonavit, (risas), pues ¡no! Porque nosotros ni infonavit tenemos! No tenemos beneficio económico de ambas partes. Lo hacemos para celebrar.* (Fer)

Amor sin celos no lo dan los cielos

El vínculo entre celos y amor es uno de los principales elementos del paradigma romántico y uno de los que más saca a relucir los entramados de poder en las relaciones; por lo tanto, es un buen elemento para analizar en qué medida este paradigma se ha transformado o no. Lagarde (2001) plantea que todas las mujeres contemporáneas somos una mezcla de tradicionalidad y modernidad. La reflexión de Fer respecto a los celos me llevó a pensar en este sincretismo al encontrar en su relato –otras veces flexible- elementos conservadores, particularmente la noción de propiedad:

> *Es imposible que no sientas celos de la persona que estás enamorado. Es como cuando te compras un pantalón y tu hermana lo agarra, pero ¿por qué lo agarras si es mío? Es eso, que alguien venga y agarre tus cosas. Y tú no sabes qué día va a pasar eso y si pasa, no puedes reclamar nada, te tienes que tragar todo. Entonces yo creo que tienes que tener mucho autocontrol si decides llevar una relación abierta o poli o todo eso. Me imagino que también debes tener una autoestima y una seguridad muy grande. Y no creo que esté mal, porque hay a quien le funciona y a quien no, hay a quien le gusta ponerle azúcar al café y hay a quien no, y está bien. Sólo debes tener muy claras las reglas del juego, si va a ser abierto y entonces juegas a que no puedes amar a esa persona porque es algo pasajero o decides tener una relación amorosa y entonces hay respeto y cada quien tiene un papel. Entonces en mí, eso de lo poli no aplicaría. (Fer)*

El sentido de propiedad explícito y las analogías no son casuales. Aunque la noción de propiedad sea más bien propia del paradigma romántico aún persiste, y de hecho, coexiste entrecruzada con la racionalidad del nuevo contexto. La propiedad, las reglas contractuales, el autocontrol, las elecciones racionales son elementos del *homo economicus;* mientras que el hecho de que Fer considere que hay una opción de relación para cada quien y que se trata de un juego, una especie de apuesta, hace pensar en la gubernamentalidad fragmentada y flexible del mercado donde todos los que consumen pueden coexistir y donde las relaciones de desigualdad quedan veladas.

Las prácticas amorosas de Paula, por su parte, se encuentran dentro de las disidencias afectivas, pues en principio no giran en torno al paradigma de la pareja y parten de una postura política clara. Ella dice apostar por la amistad…

> *…como la forma más sana de construir relaciones* (y *eso no quiere decir que no pueda haber sexo*) (Paula)

Se trata de vínculos que –al menos en la teoría- se basan en la honestidad (consenso y consentimiento), la horizontalidad y el cuidado. ¿Y en este tipo de relaciones, qué pasa con los celos?



*Sí existen pero no se niegan, se aceptan, piensan y trabajan; analizándolo mucho, le quito todo el poder a mis celos. Si hay alguien más yo siempre pregunto, pregunto ¿quién es ella? Entonces empiezo a entender que es una persona y esa persona es diferente que yo y ninguna va a ocupar el mismo lugar que yo porque eso no se puede. También es que yo me muevo rápido y mi contexto me ayuda: la terapia, la UNAM y esas cosas que ya te dije. Me he ido generando redes que lo han hecho mucho más sencillo, es que ¿una sola con todo eso? No se puede. (*Paula)

En este punto, vuelven a saltar las condiciones contextuales y los diferentes capitales, que en el caso de Paula, tienen una relación directa con la clase. Pero identifico otra cuestión confusa: leo el relato de Paula como una lógica disruptiva que está produciendo otros saberes (y en esa medida otra política), que cuestiona frontalmente la noción de propiedad y el individualismo y donde el diálogo es central. Sin embargo, el mismo relato también podría entenderse encarnando el autocontrol al que Fer hacía alusión en su comentario y, en ese sentido, tratarse de una práctica que no deja de ser parte de una lógica de la gubernamentalidad neoliberal donde el sujeto "empresario de sí" es responsable de sus emociones y las gestiona de la mejor manera en nombre de la libertad. Creo que la línea es delgada y, en este caso, pensar la cuestión en términos de género también puede arrojar o luz o más complejidad: si el amor está en el centro de la feminidad y esa feminidad es opresiva, el cuestionamiento de éste y la elaboración de otras políticas y técnicas para vivir el amor sin dolor se vuelve una cuestión de supervivencia.

Antes de pasar a las conclusiones de este ensayo, quisiera anotar dos últimas reflexiones:

1.- Señala Paula al hablar sobre el sufrimiento en las relaciones abiertas:

…sentirte tranquila en relaciones abiertas se trata de un proceso abierto, algo que constantemente se está construyendo y transformando, porque es irte sacando todo lo que la sociedad te metió. (Paula)

Nuevamente delinea un proceso activo, su reflexión basada en su experiencia disidente del amor romántico, sugiere que aunque en el contexto de la globalización neoliberal haya posibles aperturas y nuevas prácticas y representaciones del amor como las que ella tiene, eso no quiere decir que la subjetivación romántica –al más pleno modelo fordista– no exista ya, sino que el transformarla, el desplazarla es un proceso activo de resistencia. No obstante, como ya vimos, las posibilidades de este proceso activo están atravesadas por la clase.

2.- También señala Paula al hablar sobre la potencia subversiva que tienen las disidencias afectivas:

Siento que cuando hablamos de relaciones libres siempre hay un tema con lo sexual y yo creo que el problema es que le estamos poniendo demasiada importancia a la sexualidad. Nos relacionamos con mucha más gente en términos no sexuales ¿por qué le estamos poniendo demasiada importancia a eso? Más bien se trata de ser críticos con cada relación que se nos atraviese en la vida, eso es lo subversivo. Con el paso del tiempo he pensado que las parejas no son necesariamente una forma de relacionarse negativa, pero si me parece que, por sus características de a dos, tienen más posibilidades de errar el camino. Te encierras en una burbuja y alejas a todos los demás unos pasos: como si hubiese una pirámide de las relaciones donde la pareja tiene prioridad. Cuando jerarquizamos a las personas de alguna manera las objetivizamos, las metemos en categorías, entonces es como –esta relación es la más especial, siempre va a ser la más especial– sin importar quién sea la persona. (Paula)



En efecto, la sexualidad y el tema de la exclusividad están en el centro del conflicto. Esta expresión tanto del poder como de la resistencia nos hace pensar hasta qué punto la sexualidad continúa siendo un dispositivo político y por qué, aún en el nuevo contexto de capitalismo tardío donde, en apariencia, esto parece un ámbito flexibilizado. Por su parte, el descentramiento de la pareja y el desmontaje de la jerarquización de las relaciones interpersonales podría ser uno de los casos donde claramente la resistencia puede fungir como diagnóstico del poder (Abu-Lughod, 2010:183) en el contexto posfordista[11].

Reflexiones finales: coexistencia de paradigmas o la riqueza de los grises

En este texto he tratado de analizar qué ha pasado con el dispositivo político del amor romántico si el contexto al que respondía (modernidad capitalista en su modo de acumulación fordista) se transforma (globalización neoliberal posfordista). En este cometido, los testimonios de Fer y Paula, al ser mujeres sincréticas, con experiencias y contextos disímiles, han representado un lugar privilegiado para comenzar a reflexionar sobre los desplazamientos del poder y el amor en el contexto que nos acontece. Asimismo, nos han ayudado a aterrizar la teoría e identificar puntualizaciones necesarias que amplíen y profundicen las reflexiones en futuras investigaciones.

Al cabo del análisis, hemos constatado que si bien en el contexto de la globalización neoliberal o posfordismo se observan transformaciones en la lógica sentimental, y también persistencias y continuidades del modelo del amor romántico. En ese sentido podríamos decir que este último continúa operando como dispositivo político, aunque modificado –flexibilizado– y coexistiendo con los nuevos dispositivos sentimentales. Esta suerte de permanencia y cambio, nos lleva a pensar en la propuesta de Fraser (2003) de que en el capitalismo tardío o posfordista, experimentamos una gubernamentalidad que mezcla la represión con la autoregulación.

Algo importante que los testimonios de Paula y Fer nos permiten entender, es que las transformaciones en los modelos sentimentales en el contexto de la regulación posfordista no siempre son propiciadas por el mercado, antes bien, han sido producto de la agencia y la resistencia activa de las sujetas que movilizan –dependiendo sus diferentes circunstancias– sus prácticas y representaciones amorosas y con ello su subjetividad. En la medida que mucha de esta agencia está mediada por condiciones de clase, queda por analizar en qué sentido dicha resistencia corre el peligro de ser funcional a las dinámicas neoliberales de la sociedad actual.

Ahora bien, es importante abundar en las particularidades concretas de la relación amor-poder-mujeres en un contexto también concreto como el mexicano –considerando que los análisis teóricos están centrados en contextos europeos y norteamericanos– y que hay realidades específicas, como la violencia feminicida ligada al amor, que urge entender para erradicar. En este tenor, la investigación de campo con sujetas concretas y el análisis de los intersticios que se tejen entre sus prácticas, condiciones e historias de vida son fundamentales.

[11] Una discusión al respecto se encuentra en Vasallo, Brigitte (2018).



Referencias:

Abu-Lughod, Lila (2010). La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas. En: Cañedo Rodríguez, Montserrat y Marquina Espinoza, Aurora (eds.) A*ntropología Política: temas contemporáneos,* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 179-207.

Bauman, Zygmunt (2003). *Amor Líquido*. México: Fondo de Cultura Económica.

Béjar, Helena (1987). Autonomía y dependencia: la tensión de la intimidad. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* 37, 69-90.

Besserer, Federico (1999). Sentimientos (in) apropiados de las mujeres migrantes: Hacia una nueva ciudadanía. En: Barrera Bassols, Dalia y Oehmichen Bazán, Cristina (eds.) *Migración y relaciones de género en México.* México: GIMTRAP-UNAM/IIA, 371-389.

__________ (2014). Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental: Hacia una economía política de los afectos. *Nueva antropología*, 27 (81), 55-76.

Esteban, Mari Luz (2011). *Crítica del pensamiento amoroso. Temas contemporáneos,* Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Esteinou, Rosario (2009). Las relaciones de pareja en el México moderno. *Casa del Tiempo.* 26 (3), 65-75.

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Madrid: Traficantes de sueños.

_______ (2015). Silvia Federici y el patriarcado salarial: Lo que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pagado". *El desconcierto*. Disponible en: https://www.eldesconcierto.cl/2015/04/26/silvia-federici-y-el-patriarcado-salarial-lo-que--llaman-amor-nosotras-lo-llamamos--trabajo-no-pagado/.

Firestone, Shulamith (1976). *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista.* Barcelona: Editorial Kairós.

Foucault, Michael (1991). *Saber y verdad.* Madrid: La piqueta.

Fraser, Nancy (2003). ¿De la disciplina a la flexibilización?. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales.* 187 (XLVI), 15-33.

Giddens, Anthony (1998). *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas.* Madrid: Cátedra.

Glantz, Margo (1982). *El día de tu boda*. México: SEP

Herrera-Gómez, Coral (2013). *La construcción sociocultural del amor romántico.* Madrid: Editorial Fundamentos.

Hite, Shere (1988). *Mujeres y amor: nuevo informe Hite. México:* Plaza & Janés.

Illouz, Eva (2009). *El consumo de la utopía romántica: el amor y las contradicciones culturales del capitalismo.* Buenos Aires: Katz Editores.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2016). Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) (2016). Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2018/violencia2018_Nal.pdf

Jameson, Fredric (2001). *Teoría de la postmoderni-d@d.* Madrid: Trotta.

Jónasdottir, Ana (1993). *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la democracia?*. Madrid: Cátedra.

Lagarde, Marcela (2001). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Guatemala: Puntos de encuentro.

_______________ (2014). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas.* México, Siglo XXI Editores.

López, Oliva (2020). Los consultorios emocionales: notas para un análisis de la educación sentimental en México en las primeras décadas del siglo XX. *Anuario del Instituto de Historia Argentina.* 20(1) https://doi.org/10.24215/2314257Xe109

Hernández-Martínez, Cuauhtémoc (2017). Capitalismo y gubernamentalidad neoliberal: el "empresario de sí mismo" como figura extrema de la subsunción. *Kalagatos: Revista de Filosofía*, *14*(2), 165-190.

Millet, Kate (2017). *Política sexual.* Madrid: Cátedra.



Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual*. Buenos Aires: Anthropos

Rodríguez-Morales, Zayda (2006). *Paradojas del amor romántico: relaciones amorosas entre jóvenes*. México: Instituto Mexicano de la Juventud.

Vasallo, Brigitte (2018). El poliamor neoliberal. *El Desconcierto*. Disponible en: https://www.eldesconcierto.cl/2018/12/06/brigitte-vasallo-escritora-y-activista-lgbti-el-poliamor-neoliberal-nos-esta-convirtiendo-en-individuos-aislados-que-vamos-cada-uno-a-su-bola/

Vega, Guillermo (2017). El concepto de dispositivo en Michael Foucault, su relación con la "microfísica" y el tratamiento de la multiplicidad. *Nuevo Itinerario*, 12, 136-158.

Vasallo, Brigitte (2018), "El poliamor neoliberal" Entrevista para El Desconcierto. En línea en: https://www.eldesconcierto.cl/2018/12/06/brigitte-vasallo-escritora-y-activista-lgbti-el-poliamor-neoliberal-nos-esta-convirtiendo-en-individuos-aislados-que-vamos-cada-uno-a-su-bola/


#AbortoLegal
bortoParaTodoMé
para descu
aborto legal para d



Sobre la violencia de género, el menosprecio y la cosificación sexual de las estudiantes médicas durante su formación en un hospital público

Viaani Coral Mendoza López
CIESAS-Pacífico Sur
antrop.1994@gmail.com

Las mujeres no deben estar en medicina,
deberían estar lavando trastes.
Médico, 2018

En memoria de Mariana Sánchez Dávalos, estudiante de la Facultad de Medicina de la UNACH, presuntamente asesinada.

Este artículo se edita en el momento más caótico de la historia de los feminicidios en México, intentando con nuestro legítimo uso del pensamiento, las palabras y la ciencia, una suerte de homenaje a todas las mujeres que han sido victimas de la avasallante violencia, del maltrato, el hostigamiento y el acoso que impregna los rincones ocultos de la formación y de los espacios de trabajo en instituciones de salud; que sea luz sempiterna para internas, residentes, médicas y enfermeras, que con miedo han decidido callar y con ese mismo miedo también están decidiendo luchar.

Introducción

En las últimas décadas, nuestra tarea como feministas ha sido la constante visibilización de las múltiples violencias y relaciones de subordinación que nuestro género atraviesa en diferentes contextos. Este caminar, nos ha llevado a cuestionar lo incuestionable, y a nombrar aquello que carece de nombre.

En mi breve intento por cumplir dicho cometido me he adentrado a analizar el mundo de la violencia, el maltrato y la relación de dominación como una experiencia compartida de mujeres embarazadas en instituciones de salud[1], no obstante, en búsqueda de la génesis de estas actitudes me he inclinado por estudiar la violencia desde dentro, comprender de qué maneras y bajo qué nociones opera como un continuum desde la formación médica de los profesionales.

En este artículo, expongo la marcada diferenciación de género que viven las estudiantes de medicina y sus experiencias sistemáticas de violencia de género, enfrentando prácticas de menosprecio, hostigamiento y acoso a lo largo de su formación académica, durante la práctica hospitalaria cuando realizan el año de formación denominado Internado, en el servicio de ginecología, en un hospital público de la Ciudad de Oaxaca, México[2].

[1] Artículo derivado de mi Tesis de Maestría en Antropología Social titulada *"Al calor de la práctica". Un estudio antropológico sobre la formación de médicos internos de pregrado en un hospital público de Oaxaca,* realizada en el CIESAS Pacífico-Sur en 2020 y dirigida por la Dra. Paola Sesia.

[2] En el texto las nombraré internas, médicas internas de pregrado (MIP) o estudiantes.



Perspectiva teórica de la investigación

Parto de que "las realidades no se entienden por fuera de las relaciones de poder y sociales de una institución hegemónica como la biomedicina, sino que les sirven de marco y las moldean" (Gómez, 2013:29).

En este trabajo utilizaré la definición del Artículo 1 de la *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la mujer* (ONU, 1993), en la cual se define la violencia de género como "todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o sicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada"[3].

Asimismo, rescato los aportes de Castro y Erviti (2015) para entender cómo en la formación médica tienden a inculcar y reproducir, entre el personal de salud, y en especial entre los estudiantes, prácticas de violencia de género. El autor argumenta que es el conjunto de mensajes, enseñanzas, conminaciones, recriminaciones, clasificaciones, etiquetaciones, descalificaciones, regulación y jerarquizaciones de género (clase, y etnia-raza –agrego-), que los estudiantes, y los médicos/médicas viven en carne propia o atestiguan dentro de su proceso de formación. Como parte del curriculum no formal, en la enseñanza médica él/la estudiante experimenta por un lado la cultura del abuso sobre los estudiantes de menor grado, la desigualdad de género y la naturalización de las jerarquías y los rangos, y por otro, una serie de aprendizajes de prácticas de atención hacia los pacientes, como son "la atención distante, el cinismo con respecto a su trabajo, así como respecto a otros colegas y los pacientes", entre otros (Castro, 2014: 340).

El texto está atravesado por literatura sobre el "maltrato en estudiantes", la "cultura del abuso", o la "cultura del maltrato"; Consejo y Viesca (2008) hacen una reflexión amplia sobre el proceso de formación de los estudiantes de medicina, internos y residentes, aludiendo a que no solo se trata de una formación de prácticas y teorías conjugadas, sino de la conformación de una identidad profesional, en la que se forjan códigos morales y normativos, entre otros (2008:17). Los autores indagan también cómo enfrenta el estudiante la ruptura de sus ideales aprendidos en los libros y cómo el encuentro con conflictos éticos, iatrogenias y malas prácticas, como escenario cotidiano, llega a convertirse en un choque violento. Un apartado particularmente interesante para el objetivo de mi propio texto, refiere a las prácticas de abuso, hostigamiento, maltrato, discriminación, acoso, hostigamiento sexual hacia las estudiantes mujeres, que llegan a tener repercusiones de gran trascendencia (Consejo y Viesca, 2008), cómo el hecho de experimentar temporadas de ansiedad, estrés, depresión, insatisfacción y desprecio sobre su proceso de formación, entre otras.

Coincidentemente, Castro también reflexiona y evidencia cómo los estudiantes de medicina en México son formados a partir del maltrato y la reproducción de las jerarquías de género; documenta que las estudiantes mujeres deben atravesar

[3] La Declaración y Programa de Acción de Viena se reconoce como el primer instrumento internacional que abordó de forma explícita la violencia contra las mujeres, estableciendo un marco para la acción nacional e internacional. En México, la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LGAMVLV, 2007) coincide en esta definición y además detalla modalidades y tipos de violencia.



una especie de *rito de paso* de desmotivación socialmente inducida y discriminaciones, además de enfrentarse al acoso sexual en clase y a reiteradas deslegitimaciones que las construyen como sujetos subordinados (Castro, 2014: 349), afirmación que me ofrece más luz para analizar mi material etnográfico.

Metodología

La investigación de la que procede lo expuesto en este artículo, es de corte cualitativo y etnográfico (Cresswell citado en Álvarez y Jurgenson, 2003) que plantea el propósito de "describir lo que las personas de un sitio, estrato o contexto determinado hacen habitualmente y explicar los significados que le atribuyen a ese comportamiento realizado en circunstancias comunes o especiales" (2003:76). Durante 2017 y 2018 acudí al hospital, en jornadas de hasta 8 horas continuas, en turnos vespertinos y nocturnos; realicé 30 entrevistas abiertas a diversos integrantes del personal médico, de las cuales 12 fueron a médicas estudiantes, fragmentos de las cuales presento en este artículo.

La observación directa y las entrevistas informales, semi-estructuradas y en profundidad, conllevaron a una interacción cara-cara con los sujetos de estudio que me permitieron avanzar en el proceso interpretativo y reflexivo sobre la problemática que estudié, a nivel de las subjetividades y de las interacciones sociales al interior del hospital.

Sobre los escenarios y el contexto de la formación: género y cosificación

Para dar cuenta del contexto que viven las estudiantes durante su formación, es importante mencionar que cuando una médica o médico interno ingresa al hospital como estudiante, asume que se trata de un contexto marcado por relaciones jerárquicas y de poder con el personal médico del hospital, en el cual los estudiantes permanecen en el eslabón más bajo; y puede encontrarse con prácticas de castigo, hostigamiento y acoso; ante las cuales frecuentemente experimentan sentimientos de miedo, frustración, estrés y/o ansiedad.

Además, existe en paralelo la división de género, un tanto invisible, pero se hace explícita cuando se discute acerca de capacidades y habilidades en la práctica médica, ya que, de acuerdo con algunos adscritos y residentes[4] la distinción entre un médico estudiante de sexo masculino y una estudiante de sexo femenino resulta importante e implica ciertas diferencias de trato y de comportamiento esperado. Al ser la carrera de medicina una profesión históricamente "marcada por una segregación horizontal de género" (Pozzio, 2014:335), las estudiantes mujeres sufren exclusión, acoso, discriminación y cosificación por parte de sus compañeros y, sobre todo, de sus jefes.

Este punto lo explica Castro cuando retoma la historia y el desarrollo de la medicina:

[4] Un médico interno está recién egresado de la universidad, no cuenta aún con título ni cédula profesional; un médico residente cuenta con título y cédula como médico general, y se encuentra en formación para ser especialista. Un adscrito tiene título y cédula tanto de medicina general como de especialista, es decir, ya fue interno y residente.

> La alianza histórica entre la ciencia masculina y la medicina moderna implicó también una lucha de género, que terminó desplazando a las mujeres y confirmándolas en su papel de amas de casa y madre-esposas. Solo gradualmente pudieron las mujeres regresar al espacio de la salud, esta vez como profesionales. Pero la impronta de la exclusión de las mujeres permanece y (…) deben tratar de sobreponerse a ella permanentemente (Castro, 2014:342).

Dos médicas internas me comentaron, sobre su recorrido por los diferentes servicios en el hospital, en los cuales la percepción hacia las mujeres médicas las coloca en un eslabón más abajo que al estudiante interno masculino. Una de ellas me comenta:

> Entrevistadora: *¿Cómo es la actitud de los residentes y los adscritos hacia ustedes ?*
>
> Meli[5]: *Bueno, yo diría que son muy machistas. Por ejemplo, en medicina interna, como la mayoría son hombres, y esa rotación es considerada como donde se maneja "más ciencia"… una mujer no puede, para ellos "el hombre es más inteligente".*
>
> Entrevistadora: *¿Cómo te diste cuenta?*
>
> Meli: *Ellos te lo dicen, por ejemplo: "si creen que por ser mujeres las vamos a tratar mejor, como en otros servicios, aquí no", o "si creen que por coquetearme" (y tú ni siquiera les estás coqueteando) o te dicen "ay, que bonitas piernas" …no sé, es que no me gustaba, o por ejemplo ahorita que van a ser más mujeres en la rotación dicen así: "cómo es posible que en la residencia haya mujeres, si aquí tienen que ser hombres".* (Meli, entrevista realizada por Viaani Coral Mendoza López, Oaxaca, 2017)

Esta actitud no es prerrogativa sólo durante el internado en el hospital, sino que se va forjando en el proceso de formación desde la carrera para las estudiantes, las cuales declaran haber sufrido varias veces discriminación en el aula solo por ser mujeres. Una interna, a la cual pregunté cuál había sido uno de los maestros que peor impresión le había dado, se refirió a un catedrático conocido por ser muy bueno en su trabajo, pero cuando llegaban a observarlo durante la atención de sus pacientes en los ciclos clínicos, hacía comentarios discriminatorios y excluyentes hacia las mujeres. Kat nos cuenta:

> Entrevistadora: *¿qué les decía el doctor?*
>
> Kat: *Él decía muchas cosas en nuestra cara, por ejemplo, nos decía "las mujeres no deben estar en medicina, deberían estar lavando trastes", "ugggg" como que éramos menos de lo que él esperaba. En serio, así nos decía. O a veces decía "a ver tú, ah, eres mujer, sabes lavar trastes?" entonces como que eso no te hacía sentir bien ¿no? Cuando contestabas, decía "ah mira, al fin una mujer que sí sabe" (tono de sarcasmo). En serio, entonces como que yo no me sentía a gusto en sus clases, y tal vez te podría decir que sí sabía y todo, pero cuando no te sientes a gusto realmente no aprovechas más.* (Kat, entrevista realizada por Viaani Coral Mendoza López, Oaxaca, 2017).

En el ejemplo anterior, cuando el profesor expresa "una mujer debería estar…" -a partir de su relación de poder, jerarquía e ideología- indicando el papel de la mujer en la sociedad, sutilmente está --en palabras de Castro-- "poniendo a las mujeres en su lugar" (2014:344) o más bien en el lugar en que él cree que merecen estar las mujeres en la estructura social, lo cual resulta violento, discriminatorio y machista.

En el proceso de formación de las estudiantes de medicina, tanto en la carrera universitaria,

[5] En este texto se utilizan nombre ficticios para las personas entrevistadas.



como en la formación hospitalaria, se les excluye y discrimina por cuestiones de género, lo cual va determinando simbólicamente el papel de cada estudiante mujer que las lleva a ser construidas fundamentalmente como elementos para el ornato, para la diversión o el "ligue", disfrute, placer, para el servicio, o bien como agentes francamente inferiores que no deben, por definición (por ser mujeres) aspirar a las mejores calificaciones.

No obstante, es en el hospital donde estos prejuicios, aprendidos en el aula durante la carrera y reproducidos en el internado y la residencia, se materializan en objetivaciones y permisividades que un sujeto de jerarquía mayor puede ejercer frente a una estudiante de medicina, lo cual funciona como un sutil "vehículo de formación para inculcar la sumisión a la autoridad por parte de las mujeres" (Castro, 2014).

Durante el trabajo de campo, mi edad y la forma en la que me caractericé[6] , vistiendo ropa blanca, con bata y un gafete similar, me permitió observar y vivir como mujer y médica interna, manifestaciones de acoso, discriminación e incluso humillaciones por parte de adscritos, residentes y personal de enfermería. Cuando una interna es de su agrado, el acoso por parte de los adscritos es frecuente y se manifiesta a través de insinuaciones y de un particular lenguaje; por ejemplo, la práctica amorosa e intercambio sexual en el área, se conoce como la *LP*, abreviatura de "la puntería", llamada así por la práctica por parte del personal masculino al detectar quiénes de las médicas o del personal de salud femenino, son más fáciles de "conquistar o convencer".

Algunos varones se refieren a las mujeres internas como aquéllas sobre las que se tiene mejor ventaja, porque en sus palabras "tienen fecha de caducidad", y no les causarán problemas con sus parejas o esposas. Las médicas internas son un blanco y las "más utilizables" para satisfacer el deseo sexual, ya que estarán por un tiempo limitado en el servicio. Luego, después de la rotación de una especialidad a otra, llegarán nuevas estudiantes y los médicos que reproducen estas actitudes, que no son todos, podrán seguir con estas prácticas de acoso y discriminación.

Pero estas prácticas están mediadas por las jerarquías y se reproducen también jerárquicamente, tal como describo en este fragmento del diario de campo:

> *Al iniciar la guardia, subí al tercer piso, estaba sentada junto al interno que platicaba conmigo sobre su guardia. Entonces llega del elevador un R3[7], el Dr. Omar[8], quien me mira y me dice ¿tú quién eres? ¿eres pre-interna? ¿o qué estudias? Le contesto y me dice, "pero te veo que siempre vienes con este MIP y él tiene que recordar que aquí todo es por jerarquías, que primero nos toca a nosotros y luego ya siguen los internos". El R3 después de ver que yo no entendía, sonríe y se va: el interno no dice nada, se queda callado. Luego le pregunto y me dice que el R3 me estaba queriendo insinuar y lo hizo en el código de las*

[6] Esta caracterización de "médica interna" con el uso de bata blanca, fue un requisito que se me impuso por parte de las áreas de enseñanza y de ginecobstetricia para entrar al hospital. Es importante señalar que, en todo momento, portaba mi gafete como estudiante de maestría en antropología y no perdía la oportunidad de presentarme siempre como tal, aunque esto no evitó que en muchas ocasiones el personal de salud, e incluso los mismos estudiantes, me confundieran como MIP o pre-MIP, aunque la presencia en el Hospital las/os estudiantes de carreras no médicas, es muy poco frecuente.

[7] Utilizo R1, R2, R3 y R4 para nombrar a los estudiantes residentes de ginecología de acuerdo con el año que cursan: de primer año como R1, de segundo año como R2, de tercer año como R3 y de cuarto año como R4; es la forma en la cual se nombran en el hospital.

[8] Se utilizan nombres ficticios en los extractos de mi diario de campo.



jerarquías marcando su territorio de conquista. Frente a este escenario, yo sentí la impotencia de no poder decir nada, de no reclamar, por miedo a ser expulsada de mi espacio de observación y pude comparar mi sentir, con el de una estudiante interna, a la que también reclamar le resultaría problemático porque se arriesgaría a un castigo o incluso pondría a riesgo su internado. (Diario de Campo, Coral Mendoza López, Oaxaca, 2018).

Con esta experiencia doy cuenta cómo ciertas formas de acosar se reproducen y son parte del proceso de formación del médico, como un sujeto que accede a una permisividad creciente con su progresiva ascensión en la jerarquía del hospital. En otro momento, también viví la insistencia e insinuación de dos médicos adscritos que, entre burlas y lenguaje de doble sentido, me incomodaron al grado de evadirlos en las guardias subsecuentes:

Estaba recargada en la camilla, observando a los internos que estaban haciendo la historia clínica de pacientes que acababan de ingresar; al fondo, desde la puerta me observaban dos adscritos: el Dr. Ramón y el Dr. Juan, que hablaban entre ellos y me miraban.

El Dr. Josué (R4) platicaba conmigo mientras estaba sentado en una camilla, relajado, mientras los médicos frente a nosotros nos miraban y se reían, yo escuchaba que comentaban entre risas sobre mi: "mira a la antropóloga, hay que hacerle la historia clínica" entonces les dije en tono de broma, "¿cómo que la historia clínica, doc...? hasta aquí estoy escuchando". Ellos me siguen mirando y se ríen, yo no sé en ese momento lo que eso significa, entonces una enfermera interrumpe a los adscritos (que son los adscritos de la noche) y llama a un interno que está conmigo en ese momento y los doctores le gritan "¡interno!" y dicen "no, el interno está ocupadísimo" (refiriéndose a que está conmigo) y me dicen "¿qué le está usted haciendo?" y yo respondo, "no, nada doc". El interno solo está sentado, y el doctor insiste "le hiciste una caricia y se quedó, ahí está calientito y ahí se quedó" (refiriéndose a que está conmigo, el interno en ningún momento habla, ni ríe, ni voltea a verlos), entre los adscritos siguen riendo y bromeando, observándonos. Yo intento ignorar la situación, pero el interno se cohíbe.

Me acerco de nuevo al Dr. Josué (R4) y platico con él, después de que el interno se va a realizar una tarea, los doctores siguen ahí. Momentos después me encuentro en otra área, y los doctores en complicidad me dicen al subir al elevador, en camino a cenar, "vamos, la invitamos a pasar una noche, vamos a un antro, aquí está muy aburrido". Ellos me siguen insistiendo, hasta que ven mi semblante de enfado y se van riendo, y burlándose. (Diario de Campo, Coral Mendoza López, Oaxaca, 2018).

Sin duda, este tipo de prácticas constituye una de las tantas modalidades de violencia de género, las cuales, según Fernández:

...varían en su contexto, secuencia y aparición; pueden ser reiteradas, simultáneas, combinadas, de diversas temporalidades; la más de las veces sus manifestaciones son veladas, sutiles, difíciles de identificar como violentas, aunque todas ellas generan malestar y de manera reiterada terminan afectando el desempeño de las personas y produciendo daño, que puede ser desde temporal hasta permanente e irreversible (Fernández, 2007:54).

La autora genera una clasificación de violencias de género que se padecen en el contexto de la formación hospitalaria, tales como acoso sexual, agresión verbal, agresión física, agresión psicológica, gestos obscenos, discriminación, control del tiempo por parte de otro-a, castigo, burlas y piropos obscenos, amenaza, maltrato, intimidación, abuso, chantaje, exclusión y fatalmente la violación sexual que:

Pensadas estas modalidades en contextos institucionales como la educación, la salud y otras instancias públicas o privadas, terminan siendo, además de sostenidas por las



> relaciones de poder y subordinación de cada cultura y contexto existentes en la institución, normalizadas e invisibilizadas, o asumidas como parte de las características propias de las instituciones (Fernández, 2007:54).

No obstante, pude observar que este tipo de fenómenos no producen eco, son guardados bajo la mesa, ya que muchas veces:

> la mayoría del estudiantado no busca apoyo institucional por varias razones: miedo a la represalias de alguien que está en una posición de poder, desconocimiento de reglamento, falta de tiempo, vergüenza, temor de que no les crean, creencia de que el perpetrador tiene derecho de agredirles, porque son "lo más bajo", ideas de que no es posible desafiar a un superior, falta de confianza en las autoridades, y creencia de que estos comportamientos son parte necesaria de la formación médica (Moreno *et al*, 2016:816).

Así, el internado no sólo es un proceso de enseñanza-aprendizaje clínico, sino también un proceso de normalización de la violencia de género, en un contexto de jerarquías "que legitima las asimetrías de género, las prácticas que ahí se producen cotidianamente, formando parte de una cultura académica trasmitida por generaciones" (Moreno *et al*, 2016).

Sin embargo, frente a la carga de trabajo interminable del hospital, ante el volumen y la demanda de atención en el área de ginecología, las divisiones jerárquicas se desvanecen por momentos. Por ello, en palabras de uno de los médicos residentes, un estudiante ideal en el hospital, es aquel que:

> *…no se queja, no reclama, obedece, el estudiante interno ideal es él que, aunque bien o mal (refiriéndose a la práctica de atención) está sacando la chamba de sus R más y de sus adscritos. Es él que trabaja más, el que sabe trabajar bajo estrés, es aquel que tiene que saber trabajar bajo presión, es el que sabe trabajar resolutivamente, o sea, ser resolutivo en el sentido de que en todo tipo ámbito o situación, o escasez, pueda llevar a cabo su trabajo* (R1 Dr. Fernando, Entrevista realizada por Coral Mendoza López, Oaxaca, 2019).

Vale la pena notar que el lenguaje para referirse a los MIP es siempre masculino; no existe en el lenguaje cotidiano del hospital la MIP mujer, lo cual la desvanece en un entorno profundamente masculinizado, tanto por MIP hombres, como MIP mujeres. El MIP Daniel me dice, por ejemplo**:** "él es el que saca pendientes, no responde y trabaja mucho." Justamente ese es el interno que se premia con enseñanza en el servicio, el que ayuda a reducir la carga de trabajo en el área, y el que obedece sin responder, tal como lo expresa también una de las MIP entrevistada, siempre hablando en masculino:

> *Entrevistadora: ¿Cuál es el interno o la interna que se premia en un servicio?*
>
> *Kat: Yo creo que el interno que vean como que más activo, que hace más o cumple más con sus obligaciones, que está más al pendiente, que se chinga,… cómo que le ven más ganas, más interés, el que tiene iniciativa, aunque no necesariamente conocimiento, los residentes se dan cuenta cuando eres así, y te jalan para más, te enseñan más trabajo, te enseñan para que les hagas su trabajo, si ven que eres medio huevón, no te enseñan, te enseñan lo básico, se dan cuenta de tu actitud, si te gusta o no estar allá. A mí me gustaba estar en Toco*[9]*, aprendí más en ese piso que en otros.* (Kat, entrevista realizada por Coral Mendoza López, Oaxaca, 2017).

[9] Se refiere a área de Tocología, donde se realiza la valoración, preparación, vigilancia y atención de la mujer en labor de parto y después del mismo.



El lenguaje médico masculino, es una manera -otra- de evidenciar la cosificación sexual de las estudiantes médicas. Dentro de este contexto institucional, hay una tendencia general a nombrar en masculino, como registré en una plática cotidiana de la guardia, el Dr. Samuel R1 (mentor de médicos/as internas) me describía las diversas técnicas que se aprenden para operar, las cuales aparte de su uso práctico, tienen uno figurado. Una técnica creada por los médicos de rangos superiores es un punto de sutura que es utilizada para *sorprender* y llamar la atención de las médicas internas que los acompañan durante las cesáreas. Este punto fue llamado por un adscrito "el punto atrapa-internas" porque, de acuerdo con relato del Dr. Samuel, el médico se luce y exagera los movimientos del punto, haciéndolo parecer complicado, partiendo de la premisa de que consideran inexpertas e ingenuas a las MIP cuando en realidad es solo un sencillo acto técnico. La situación revela presunción y vanidad, ya que ella, ante tal hecho, pregunta al residente si puede enseñarle a hacerlo, el médico responde que no, pero con la intención de ser perseguido por ella, para que al final, la que resulte emboscada sea la interna. Esta situación es ejemplo de la desigualdad y la violencia de género que atraviesa el proceso de enseñanza de las médicas estudiantes, al ser "sistemáticamente construidas como inferiores (…) como objetos sexuados (antes que como alumnas), como personas con minusvalía intelectual por ser mujeres" (Castro, 2014:347).

Otro punto de sutura, denominado por el personal médico masculino, como el "punto de la quinceañera", denota también la cosificación del cuerpo de las mujeres usuarias, de manera similar que el de las estudiantes. Recuerdo que el Dr. Samuel, después de un mes de conocerlo y con un poco de amistad de por medio, me reveló la existencia y uso de ciertas técnicas en la atención de las mujeres embarazadas; el "punto de la quinceañera", me explica, se realiza de forma frecuente y autónoma por parte de los residentes, sin preguntarle o consultarle a la usuaria a la que están atendiendo. Argumenta que, cuando se trata de una mujer que ya tuvo muchos hijos es entendible que:

> *"el tejido... se va haciendo delgado, entonces al momento que tú haces una episiotomía puedes hacer un canal vaginal más estrecho y eso para su pareja pues se vuelve quinceañera" y si hay una variante cuando inicias tu episiotomía y como continúas para que funcione esto, pero sí, se hace. Yo lo hago a veces, cuando son pacientes que tienen muchos bebés y digo, bueno "debes tener algún premio por esto."* (Dr. Samuel R1, Entrevista realizada por Coral Mendoza López, Oaxaca, 2017).

La técnica implica simbólicamente volver el himen de la mujer a un estado casi "virgen" principalmente para el disfrute sexual de la pareja masculina, técnica que se realiza en un ambiente de discreción y complicidad por parte de los médicos, sin informar a la mujer ni, mucho menos, pedirle su consentimiento. Al respecto, podemos considerar que esta práctica reafirma la noción de la mujer como objeto sexual y de disfrute masculino, que la "reducen a su cuerpo o partes de éste" (Sáenz, Valor y Expósito, 2012: 41). También, nos permite reflexionar acerca de cómo los médicos –mayoritariamente hombres - naturalizan ciertas prácticas intervencionistas, pasivizantes y objetivantes de las mujeres pacientes, en el contexto hospitalario donde no son consideradas como sujetos con agencia y poder de decisión, como sujetos de derechos.



Conclusiones

A lo largo de este texto, hemos esbozado aspectos de la violencia, la desigualdad y discriminación de género presentes a lo largo de la formación médica, transversales a los métodos y técnicas de enseñanza analizados durante la carrera y la formación hospitalaria, ya que "durante la carrera de medicina, y a lo largo de sus años de formación, las mujeres deben sobreponerse permanentemente a un conjunto de dispositivos sociales que las cercan y se despliegan en su entorno para invisibilizarlas, para hacerlas menos, para remitirlas al lugar de la subalternidad" (Castro, 2014:348). Asimismo, dimos pautas de que dicha violencia se reproduce de forma jerárquica y gradual, dejando poco campo de acción y reacción a las estudiantes.

La institución genera además condiciones que posibilitan la reproducción de la violencia de género, y la invisibilización de la misma, por ejemplo, el sistema desorganizado de enseñanza, que permite que cualquier médico o médica de un rango superior a los-as internas, puedan fungir como mentores, y con ello abrir un campo de acción al castigo, hostigamiento y acoso.

El material etnográfico aquí presentado, ofrece pistas para seguir indagando sobre contextos poco cuestionados, donde la violencia de género se vive de manera sistemática y como una suerte de tradición profesional, la cual considero debe desmantelarse, nombrarse y no permanecer más en la complicidad de la disciplina médica.

Bibliografía

Álvarez, Juan Luis y Jurgenson, Gayou (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. Buenos Aires, Argentina: Paidós Educador.

Castro, Roberto (2014). Pautas de género en el desarrollo del habitus médico: los años de formación en la escuela de medicina y la residencia médica, *Salud Colectiva*, 10(3), 339-351. Disponible en: http://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva/article/view/397/416, consultada el 31 de octubre de 2019.

Castro, Roberto y Erviti, Joaquina (2015). *Sociología de la práctica médica autoritaria: violencia obstétrica, anticoncepción inducida y derechos reproductivos*. Cuernavaca: CRIM-UNAM.

Consejo, Carolina y Viesca-Treviño, Carlos (2008). Relaciones de poder en la formación de médicos residentes e internos: Algunas reflexiones a la luz de Foucault y Bourdieu, *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, 11(1):16-20. Disponible en: https://pdfs.semanticscholar.org/1bd1fb817a76c72ff7af2dfdb42f8c51bd5ce8c6.pdf

Fernández Moreno, Sara Janeth (2007). La violencia de género en las prácticas institucionales de salud: afectaciones del derecho a la salud y a las condiciones de trabajo en salud. *Revista Gerencia y Políticas de Salud*, 6 (12),69-76. Disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/545/54561202.pdf

Gómez, Cardona (2013). Por una antropología médica crítica hoy. Reflexiones a partir de una investigación sobre los problemas gastrointestinales de los niños que pertenecen a una minoría étnica en Canadá. *Maguaré*, 27(2),21-65. Disponible en: file:///C:/Users/IISUA/Downloads/DialnetPorUnaAntropologiaMedicaCriticaHoyReflexionesAPart-4996320.pdf

Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, LGAMVLV (2007). Diario Oficial de la Federación, 1 febrero 2007, Última Reforma 17-12-2015. México.



Moreno-Tetlacuilo LM, Quezada-Yamamoto H, Guevara-Ruiseñor ES, *et al*. (2016). Las relaciones de género y el maltrato en las escuelas de medicina: una agenda pendiente en México y el mundo. *Gaceta Médica de México*.;152(6):812-818.

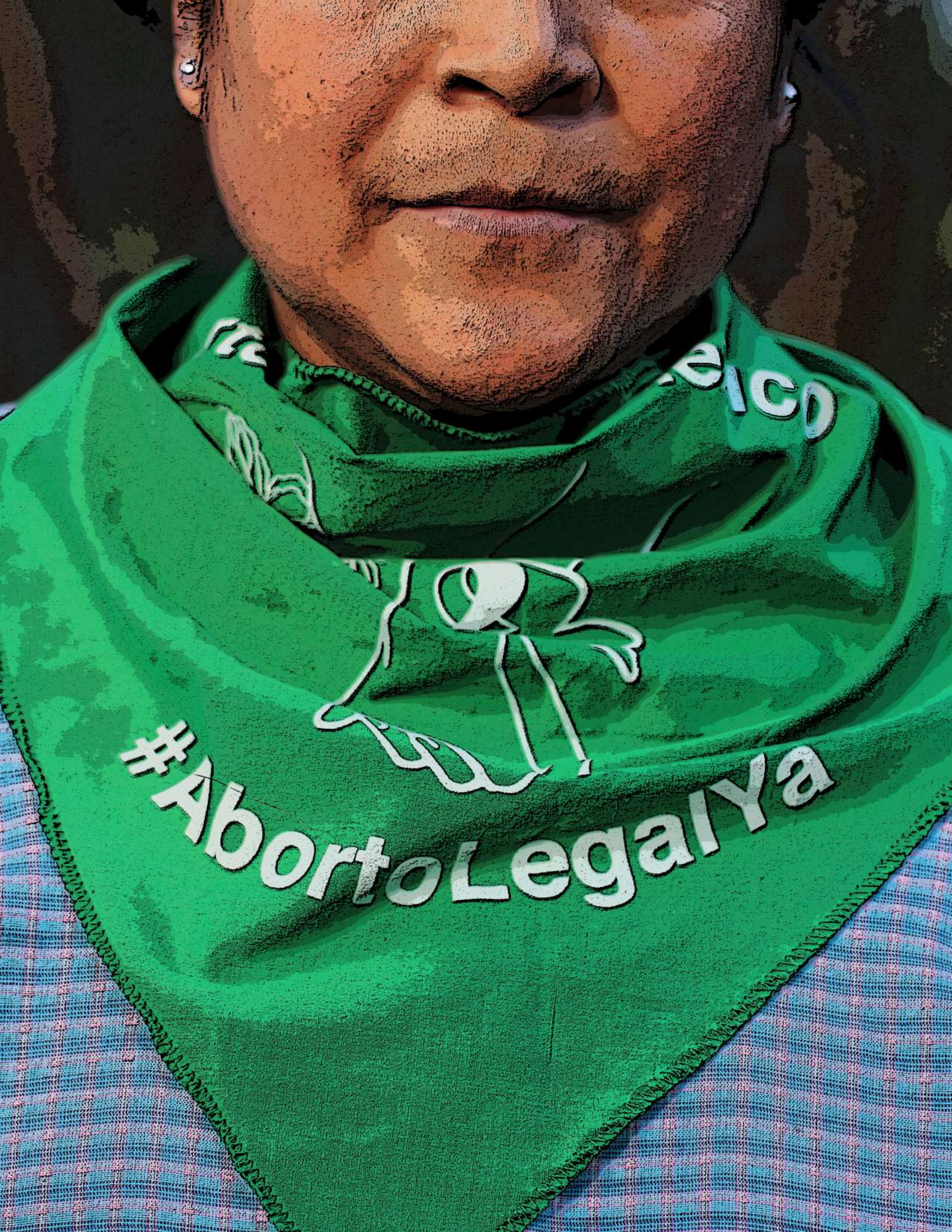
ONU (1993). *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer*. Aprobada por la Asamblea General de la Organización de las naciones Unidas. Resolución 48/104 del 20 de diciembre 1993. Disponible en: https://genero.congresocdmx.gob.mx/wp-content/uploads/2019/06/MJI_10.1.pdf

Pozzio, María (2014). El hecho de que sean más mujeres, no garantiza nada: feminización y experiencias de las mujeres en la ginecobstetricia en México". *Salud Colectiva* 10(3), 325-337. Disponible en: http://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva/article/view/396/415, consultado 28 de octubre de 2019.

Saénz, Gemma, Valor-Segura, Inmaculada y Expósito, Francisca (2012). ¿Empoderamiento o Subyugación de la Mujer? Experiencias de Cosificación Sexual Interpersonal. *Psychosocial Intervention,* 21(1),41-51. Disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/1798/179824383004.pdf.



araTodoMéxi
AbortoLegalYa


#AbortoLegalYa



Hacia una antropología feminista de la relación de las mujeres y las cocinas: una propuesta desde Oaxaca

Charlynne Curiel
Instituto de Investigaciones Sociológicas
Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca
curiel.iis.uabjo@gmail.com

La mujer que cocina se desprende de una parte de sí, y la comida es un producto de su cuerpo tanto para ella como para los destinatarios. La mujer y la comida son una unidad en la cosmovisión basada en que a partir de la división sexual del trabajo, se le asigna a ella la elaboración de alimentos y la acción de alimentar a los otros.

Marcela Lagarde, 2015:292

Introducción

En los estudios recientes sobre alimentación y comida con perspectiva de género las cocinas han sido analizadas como espacios para indagar en las innovaciones materiales, la reconfiguración de las identidades de las mujeres y las relaciones de género. Las labores realizadas en las cocinas son parte importante de la socialización y reproducción tanto de los roles de las mujeres al interior de la familia como de los recursos que las mujeres utilizan para ingresar al mercado de trabajo remunerado formal e informal, tanto en la venta establecida de comida, como en la venta ambulante en el espacio público.

El objetivo del presente artículo es presentar una serie de investigaciones recientes que indagan en el papel de las mujeres rurales e indígenas oaxaqueñas en la producción y proveeduría de alimentos, como experiencias que pueden enriquecer una antropología feminista de las cocinas y la alimentación. Estos estudios han identificado que las relaciones de las mujeres y las cocinas en Oaxaca se configuran frente a varios fenómenos sociales entre los que destacan: 1) la crisis económica en el campo, la embestida de la agroindustria, sus nocivos efectos en la salud y las amenazas a la bio-diversidad alimentaria, 2) la presencia de las mujeres en formas de gobierno conocidas como sistemas normativos internos y la vigencia de un intenso calendario ritual y festivo y 3) la incidencia de la jefatura femenina en los hogares producto, sobre todo, de la migración que aumenta sus responsabilidades en la proveeduría a sus familias e incrementa sus obligaciones con la comunidad.

Proponemos que este conjunto de trabajos ofrece pistas para transitar hacia una antropología de las cocinas que las analice como espacios propios de las mujeres (*women's spaces*) y no como los lugares históricamente asignados a ellas (*women's place*) (Abarca, 2006). En esta propuesta apostamos por el análisis de las experiencias y vida cotidiana de las mujeres en clave de trabajo reproductivo (Lagarde, 2015; Federici, 2013), que además nos permitan identificar las condiciones generalmente de desigualdad y discriminación que las mujeres enfrentan al realizar las labores que garantizan la reproducción de sus familias y de sus comunidades



recuperando lo que Counihan (2012) llama "la comida como voz".

La organización de este texto consiste en la presentación de algunos entendimientos sobre la cocina que han operado en el análisis de la cultura y la sociedad que hacemos en el siguiente apartado. Posteriormente realizamos una reconstrucción de lo que han sido los estudios feministas sobre la comida para rescatar los aportes que contribuyen a reflexionar las experiencias de Oaxaca, para después caracterizar de manera muy general el contrastante ámbito alimentario oaxaqueño entre cuyas tensiones transcurren las vidas cotidianas de las mujeres indígenas y rurales. En el penúltimo apartado discutimos un cuerpo bibliográfico compuesto por recientes investigaciones realizadas en diferentes regiones del estado que aportan casos y experiencias situadas para el análisis de las cocinas y la alimentación con perspectiva de género. El último apartado recupera las reflexiones finales.

La cocina para el análisis de la sociedad y la cultura

Parece lugar común saber qué es la cocina: un sitio de la casa destinado y equipado para guardar, conservar, preparar y consumir alimentos. Un lugar de uso cotidiano al que todo integrante de una unidad doméstica asiste para realizar diferentes acciones: cocinar, limpiar o comer. Dependiendo del género, la edad y las capacidades, la cocina es ocupada de manera diferenciada por varones, mujeres, infantes, personas discapacitadas y adultas mayores, es decir las actividades de la cocina se organizan dependiendo de quienes formen parte del conglomerado familiar que habite una casa.

Las cocinas responden a la diversidad de contextos económicos y culturales. En unos es únicamente el lugar para preparar alimentos y comer, en otros es el centro de reunión y de realización de otras labores; mientras que en la ciudad las cocinas están integradas a las casas, tienen estufas –de gas o eléctricas- y se equipan con electrodomésticos, en el campo aún se encuentran cocinas "de humo" –donde se mantienen el fogón, el metate y los comales- que se ubican en el traspatio. Pero la cocina es más que ese sitio en donde se cocina y come, o por lo menos lo es para la historia cultural y la antropología.

De Certeau (1999) señaló que la cocina es un espacio en el cual los sujetos expresan sus deseos, preferencias y resistencias, es decir un ámbito que forja subjetividades. Además de ser el lugar donde se convierten los alimentos en comida como "una de las fuentes de placer más perdurables", la cocina es uno de "los mecanismos de sociabilidad más potentes y regulares" (González, 1998: 245) y su estudio nos permite hacer inteligibles procesos de cambio socio-culturales e innovaciones materiales.

Acorde con Lagarde (2015) todos los hechos sociales y culturales son espacios de poder: las relaciones, instituciones, normas y concepciones tales como el trabajo y demás actividades vitales, la sabiduría, el conocimiento, el afecto, los sujetos y sus creaciones. Siendo entonces cocinar una actividad vital y las cocinas un "hecho cultural de primer orden", en este artículo las entendemos como tramas complejas de "duras pugnas entre lo culto y lo natural, entre el deseo y la realidad, entre el gusto y la necesidad" (González, 1998:245) y



reconocemos como un espacio en el que riqueza, prestigio, reputación, relaciones de subordinación y dominación están constantemente en juego (Vizcarra, 2002). La antropología de la alimentación ha propuesto conceptualizaciones amplias e integradoras que entienden la cocina como:

> …todo aquello que incluye desde los procesos de elección de los alimentos básicos según las disponibilidades del medio, su manipulación y tratamiento, los principios de condimentación propios de cada sociedad que proporcionan los sabores que identifican los platos como propios, hasta el conjunto de procedimientos y reglas culinarias que definen el número de comidas diarias, los tipos de comensalidad, la observación de tabúes o la valoración moral, dietética, económica o festiva de los alimentos. La cocina nos define lo que es comestible o no y construye el conjunto de nuestras preferencias y aversiones alimentarias a través de los saberes, habilidades y técnicas transmitidos de generación en generación, basados en la experiencia de nuestros antepasados y los aprendidos en cuanto miembros de una sociedad dada. (Gracia, 2013: 80)

Así, observar lo que sucede en las cocinas nos permite entender:

> …las expresiones simbólicas de representación de roles, de satisfacción de necesidades, de materialización de los deseos y logros de un grupo social específico, así como del resquebrajamiento de un sinfín de sueños; y desde su materialidad, es el lugar ideal para estudiar las relaciones entre los espacios, los sujetos, los objetos, las actividades, así como de las dinámicas llevadas a cabo en sus ámbitos. (Arana, 2012: 36)

El papel predominante que las mujeres han tenido en estos espacios hace de su relación con las cocinas un "universal cultural" que conforma la identidad femenina y obra como una conexión e influencia sobre los demás (Counihan, 2012; McLean, 2013; Vizcarra, 2002). La cocina es un conjunto de procesos históricamente femeninos y un espacio pedagógico de los roles de género que enseña a las mujeres una de las labores que más las identifican con su género. No obstante, como territorio de las mujeres representa en todo caso "…un estado social y cultural y de la historia de las mentalidades" no así la "manifestación de una esencia femenina" (Giard, 1999:153).

En las zonas rurales el vínculo de las mujeres con la cocina se configura con las labores que ocurren en el espacio físico de la misma, pero también por las actividades del campo y la recolección, la ganadería menor, el trabajo artesanal y otras tantas que implican una "sobrecarga del deber ser" (Lagarde, 2015). A pesar de ser laboriosas y extenuantes, estas actividades refuerzan las identidades de las mujeres y consolidan a la cocina como un espacio social para su acción, reacción (Vizcarra, 2002) y ejercicio de poder. No obstante observarlo sea problemático "al ser [las cocinas] fuente de orgullo [para las mujeres] y el locus de una rica tradición cultural…[y] al mismo tiempo, una prisión que atrapa a las mujeres en labores interminables y las obliga a realizar un trabajo considerado sin prestigio o valor"[1] (Weismantel, 2008: xiv).

Cuando hablamos de la cocina nos referimos a una práctica bio-cultural que establece una estrecha relación entre la naturaleza y la cultura; pero también de un espacio de resistencia cultural que

[1] Sin embargo coincidimos con Strathern cuando señala que "el desprestigio en las labores domésticas es una noción occidental y […] no debe confundirse con una cualidad universalmente válida de la esfera "doméstica" ni de las mujeres" (citada en Moore, 2009: 56).

mantiene, frente a transformaciones ideológicas y estructurales de la vida cotidiana, una continuidad "que refleja historia y que habla de la relación de la sociedad con el medio ambiente" (Christie, 2002: 22). Además de la preparación de alimentos, cocinar implica "una larga cadena de actividades que inicia con las labores del campo y culmina con la ingesta de los alimentos" (Arana, 2012:40) que es vital[2] para garantizar la reproducción de los seres humanos y las culturas alimentarias.

Los estudios feministas sobre la comida y la alimentación: de la cocina como espacio opresor a "la comida como voz" de las mujeres

En sus inicios en Estados Unidos, los *feminist food studies* partieron de la crítica a la sociedad occidental patriarcal que definía a las mujeres por su rol en la familia como cuidadora y proveedora de comida. Hacia finales de 1970 se acercaron a analizar los desórdenes alimentarios de las mujeres como un síntoma de sus constreñimientos culturales, pero sobre todo para analizar las opresiones que les representaba el espacio de la cocina (McLean, 2013).

Era la época de la naciente antropología feminista que discutía –entre otras cuestiones- las categorías doméstico y público para explicar cómo ocurría, según el sexo, la asignación de actividades, espacios y roles, caracterizando lo doméstico –actividades e instituciones- como lo que refiere a los grupos madre-hijo. Despojado de prestigio, valor o posibilidad de ejercicio de poder, lo doméstico no era considerado en la constitución de lo público –por lo tanto masculino, visible, predominante, universal- (Rosaldo, 1974). Lo público/privado se convirtió en un modelo para analizar la desigualdad genérica, que se adoptó en los estudios sobre las mujeres, las cocinas y las actividades culinarias (McLean, 2013).

Más adelante se reconoció el hecho pan-cultural de la responsabilidad que las mujeres han tenido en la reproducción: desde la lactancia, la procuración de alimentos, su preparación y distribución hasta la transmisión de comportamientos alimentarios, creación y enseñanza de prácticas y hábitos sobre la producción, el abastecimiento y la preparación de alimentos. Esto inspiró una reflexión sobre "la comida como una forma en la que las mujeres han sostenido y celebrado históricamente la vida" (Haber en McLean, 2013), por lo que su papel como proveedoras de comida y cuidadoras de las provisiones alimentarias de la unidad doméstica se analizó como una posibilidad para dotarlas de poder.

No obstante, se reconoció en la cocina una "navaja de doble filo" que operaba como un mecanismo que condena a las mujeres a la casa, pero las habilitaba para cruzar la frontera de lo reproductivo-productivo y usar el conocimiento de la cocina doméstica para alcanzar cierto tipo de poder social y económico e influir en la arena política-pública. Se concluyó que el confinamiento histórico de las mujeres a espacios y opciones restringidas –como las cocinas- también les había dotado de canales para establecer fuertes lazos y vínculos entre ellas. Su obligación de cocinar y

[2] Con vital entendemos lo que "concierne a, o es relativa de la vida (en su totalidad), porque remite a la forma de vida de las mujeres en el sentido de la manera de estar; de existir, o de hallarse en, como situación, condición o modo de ser" (Alonso, citada en Lagarde, 2015: 150).



alimentar a otros surgía de diferentes y ambiguas fuentes de opresión, trabajo pesado, poder y creatividad (Counihan, 2012).

Frente a estos hallazgos, la categoría género se tornó muy importante para el análisis de las formas de alimentar y comer (*foodways*), al incorporar un análisis crítico de las implicaciones que las dicotomías productivo-reproductivo/masculino-femenino tienen en las relaciones de género en el ámbito culinario-alimentario (Counihan, 2012).

Estas dicotomías han sido también cuestionadas por la geografía feminista que propone observar a las cocinas como espacios -*kitchen-space*- cuyos "límites cambiantes son definidos por actividades sociales, relaciones generizadas…y de interacción con la naturaleza, …donde las identidades culturales se negocian, recrean y celebran, la "tradición" continuamente es redefinida…y el género se constituye a base de performances" (Christie, 2008: 2).

Por trabajos novedosos estamos conociendo la temprana preocupación de las activistas del feminismo liberal de la década de 1970 por subvertir la naturaleza misma de cocinar (Williams, 2014; 2016). Proponer menús fáciles y simples, compartir las labores culinarias con los varones, realizar recetarios dirigidos a ellos, promover la generación de ingresos para las mujeres a través de vender comida, fomentar la creación de cooperativas de comida de mujeres, cocinar de manera colectiva, compartir saberes culinarios, brindarse ayuda mutua y apoyar las carreras de mujeres que incursionaban en el masculinizado ambiente gastronómico, fueron algunas de las prácticas desplegadas para revertir la naturaleza misma de las actividades consideradas domésticas (Williams, 2016). Esta evidencia transforma actividades analizadas en clave de subordinación a una que abona en el ejercicio de agencia al replantear la relación de las mujeres con la acción de cocinar; lo que nos habla de un proceso de politización de los espacios feminizados al interior de sus casas como parte de las acciones con las que se comprometieron algunas activistas del feminismo de la década de 1970.

Un enfoque más reciente, que ha resultado fructífero para abonar en los *feminist food studies* recupera lo que Counihan (2012) llama *women's food voice*, como una metodología para estudiar las experiencias, culturas y creencias de las mujeres sobre la comida, que cotidianamente pasan desapercibidas. Hauck-Lawson señala que "la comida como voz emerge como un término que cristaliza lo dinámica, creativa, simbólica y altamente individualizada que es la forma en la que la comida sirve como un canal de comunicación" (en Abarca, 2006: 4). Lo que se recupera al prestar atención a la comida como voz es la complejidad que encierran las actividades de procuración, preparación y proveeduría de los alimentos y los efectos que éstas tienen en los procesos de producción de identidad y subjetividad de las mujeres que, además, problematizan a las cocinas no como lugares históricamente asignados a las mujeres, sino como espacios apropiados y re-significados por ellas.

En el registro de lo que Abarca (2006) llama "las charlas culinarias" -de mujeres mexicanas y chicanas en Estados Unidos- "lo personal se convierte en político" al mostrar la importancia que tienen las cocinas como dominio de las mujeres y problematizar el espacio doméstico como un campo de construcción de conocimiento que valida el significado social, cultural y económico del trabajo reproductivo. Así, una antropología feminista de las cocinas estará



atenta a las experiencias y conocimientos que las mujeres tengan en relación sobre la comida y la alimentación e identifica su efecto en la producción de subjetividades.

El ámbito alimentario en Oaxaca: esbozo del contexto

En Oaxaca el 30% de la población pertenece a uno de los 18 grupos indígenas que habitan en zonas rurales y peri-urbanas del estado. Desde finales de los años 1960, la penetración en estas regiones del capitalismo y otros procesos de modernización han profundizado la desigualdad y la marginación de sus poblaciones, teniendo como una de sus consecuencias el abandono de las actividades productivas en el campo –sobre todo por parte de los varones y la población más joven- vía la migración. El acceso a nuevos bienes de consumo –como los productos comestibles industrializados- y a programas sociales asistencialistas a partir de la década de los años noventa ha impactado las dietas y hábitos alimentarios de estas poblaciones (Gracia, 2013). Acorde con la ENSANUT (2017) Oaxaca es una de las entidades federativas con mayor inseguridad alimentaria en el país concentrada en el medio rural.

Estas circunstancias afectan las vidas cotidianas de las mujeres que cada vez tienen más obligaciones y responsabilidades como jefas de familia y enfrentan todo tipo de situaciones precarias para sobrevivir. Aunado a esto la presencia estatal les demanda inversión de trabajo en comités de distintos tipos (escolares, proyectos productivos, clínica de salud). Mientras que en los municipios organizados por los sistemas normativos internos se incrementa la presencia de las mujeres en asuntos de interés comunitario, también aumenta su inversión de tiempo y energía vital para mantener la organización de los cargos y el trabajo en las cocinas de fiestas religiosas, rituales familiares y políticos, tequios o guezas (A. Gil, 2019; Curiel, 2019). Si analizáramos la organización social y comunitaria como pirámide tendríamos al varón en su vértice superior y a la mujer soportando "el peso de la extensa y sometida base, la del discurrir cotidiano, junto al anónimo fogón" (González, 1999: 252).

Se suman a estas labores las que competen a la elaboración de artesanías para el mercado local (dependiendo de la región nos referimos a artículos de barro –negro o rojo-, de palma tejida a mano o de lana en telar –para tapetes o cobijas-, máscaras para danzas, alebrijes para decoración o coleccionismo, etc.); así, las mujeres en estas comunidades no cumplen una doble sino una múltiple jornada laboral (Lagarde, 2015).

Con el apogeo del mercado gastronómico en la capital oaxaqueña, no es excepcional encontrar productoras recolectando quelites o produciendo jitomates y chiles de distintas variedades que se incluyen en menús de chefs que buscan satisfacer el consumo en famosos y reconocidos restaurantes, mientras ellas y sus familias sustituyen estos y otros alimentos endémicos con productos industrializados. Los efectos negativos de este inequitativo intercambio para las dietas rurales e indígenas ha sido tema de varias investigaciones, reportajes e informes que aclaran el desolador panorama alimentario en el que viven miles de familias muy alejadas de ejercer algo cercano a la soberanía alimentaria (Dèmol y Monserrat-Mas, 2013) o al derecho a la alimentación adecuada.

Hacia una antropología de las mujeres y las cocinas en Oaxaca

En sus inicios, la antropología feminista observó que el colonialismo y el capitalismo reordenaron las formas de organización y economías de las "sociedades tradicionales" afectando de manera importante la división sexual del trabajo, las actividades económicas de las mujeres y el tipo de opciones sociales y políticas que tenían (Moore, 2009).

En la década de 1980 el análisis de estos impactos decantaron en dos posiciones: 1) la que sostiene que "la explotación capitalista, combinada con las ideas eurocéntricas sobre las funciones y actividades propias de la mujer, acabó con los derechos tradicionales de la mujer en la sociedad y debilitó su autonomía económica"; y 2) la que duda de que el mundo pre-colonial o pre-capitalista haya sido un oasis de derechos para las mujeres, pero admite que la "penetración del capitalismo en las economías de subsistencia, a través de la agricultura comercial y del trabajo asalariado, tuvo un efecto perjudicial en la mujer de las zonas rurales" (Moore, 2009: 99).

En este amplio debate se ubicaron algunas de las primeras investigaciones antropológicas con enfoques feministas en México en los años 1970-1980 que tuvieron a las mujeres campesinas, migrantes y de sectores populares como sujetas de indagación (Castañeda, 2012). No obstante que entre las responsabilidades y labores de estas mujeres ha estado procurar el alimento y preparar comida para garantizar la reproducción de sus familias, estas actividades no fueron suficientemente consideradas para analizar la desigualdad genérica. Una consideración temprana y excepcional de la relación de las mujeres con la acción de preparar la comida y alimentar a *los otros* la encontramos en Lagarde:

> La mujer hace la comida y da la comida, alimenta con platillos que son un producto de su cuerpo. Y, el hecho político, la mujer lo hace en la opresión: sírveme!, es la voz más generalizada para las acciones relacionadas con la comida. La orden sustituyó la expresión directa de la acción, porque en los hechos de la comida se reproduce el orden político y la cultura patriarcal y clasista en el mundo. (2015:293)

Esta visión opresiva de la cocina como lugar asignado a las mujeres restó interés en indagar en sus experiencias con respeto a las labores de preparación y distribución de alimentos. Fueron los estudios sobre la alimentación y la antropología de la comida los que fueron develando la importancia de los conocimientos, experiencias, saberes y sazones de las mujeres para garantizar la producción, distribución y preparación de dietas locales. Asumiendo una perspectiva crítica de género, se ha reconocido en los últimos lustros que en todas las regiones rurales e indígenas de México las mujeres se han encargado de cuidar los "sistemas de creencias, tradiciones y costumbres, la cocina y su comida, la milpa y su traspatio (huerto o solar) y todas las formas de ritualidad" (Vizcarra, 2018:47) cotidiana, agrícola y religiosa, realizando un trabajo *minorizado* sustentado en un discurso que naturaliza su vínculo con la cocina, la comida y la alimentación.

El interés por establecer la relación entre la alimentación y las mujeres se ha dirigido en parte a explicar el impacto que las prácticas y hábitos alimentarios tienen en la construcción del género

en los ámbitos rurales (Vizcarra, 2005) o las reacciones de las mujeres ante la crisis productiva en el campo y los efectos en el cambio de dietas con la llegada de los productos industrializados (Gracia, 2013).

En Oaxaca, a pesar de la importancia que estos fenómenos tienen en las vidas de las mujeres rurales e indígenas, por varios lustros cuando se quiso indagar en su ejercicio de agencia y producción de subjetividad el interés mayor derivó en estudios sobre su participación política en los ámbitos público-comunitarios como las asambleas, organizaciones sociales o los partidos políticos en comunidades rurales e indígenas (Dalton, 2005; Curiel, 2015).

En el estado existe una historia de la organización de las mujeres en procesos de movilización campesina y de reivindicación étnica que incluyen exigencias al reconocimiento de derechos y al aporte que realizan a sus pueblos y comunidades. Con esto han hecho visible la relevancia de su trabajo en las fiestas comunitarias, los eventos políticos y los rituales familiares, es decir, en la organización de lo público-comunitario a través de prácticas que históricamente les han sido asignadas como cocinar (A. Gil, 2019; Curiel, 2019).

Proponemos que para acercarnos a "la comida como voz" de las mujeres en Oaxaca debemos sumar una tercera posición a las dos que Moore (2009) identificó hace algunos lustros: la que observa que si bien el capitalismo y la presencia estatal han reproducido los órdenes patriarcales que infravaloran el trabajo de las mujeres, algunos de sus efectos han sido que las mujeres interroguen sus condiciones y hagan intentos por modificar sus desventajosas condiciones. Ante estas circunstancias surge un interés por indagar en las prácticas alimentarias y culinarias que las mujeres introducen, mantienen e innovan mientras abren espacios de maniobra politizando sus actividades y los espacios feminizados y lograr así ciertas agencias y cuestionamientos a la opresión y la subordinación que históricamente han experimentado.

Sobre esto versan algunas de las recientes investigaciones realizadas con perspectiva de género en Oaxaca que analizan las actividades de producción y proveeduría de alimentos en clave de trabajo reproductivo, así como los contextos en las que se desarrollan, registrando las experiencias, conocimientos y prácticas que las mujeres tienen y resguardan sobre la milpa, las comidas rituales y las dietas locales.

En los últimos años un énfasis especial se ha puesto en el papel fundamental que tienen las mujeres campesinas en la preservación de dietas, semillas y formas de producir alimentos amenazadas por la migración, la falta de incentivos para el campo y la embestida de la agroindustria (Vizcarra, 2018). En coincidencia, investigaciones recientes en Oaxaca han problematizado el vínculo entre las mujeres y el maíz. Al incorporar la perspectiva de género dan cuenta –por ejemplo- de las actividades diferenciadas entre hombres y mujeres triquis implicadas en reproducir anualmente el sistema milpa, las arduas labores y conocimiento en el manejo y selección de semillas (Martínez *et al*. 2018), de los elementos socio-culturales y etapas implicadas en la elaboración de la tortilla artesanal hecha por mujeres de Tlaxiaco en la mixteca alta (Ortega *et al.* 2018), de la milpa como un *rizoma* que da continuidad a la cultura y economía locales en Juchitán (Rodríguez y Diego, 2018) y de los ejercicios de agencia de las mujeres de Santo Tomás Mazaltepec, Etla que producen y venden



tortillas artesanales para incorporarse a este mercado de trabajo y apoyar el sustento familiar (Gutiérrez, 2020).

En estos trabajos se enfatizan las concepciones culturales que jerarquizan de forma diferenciada al trabajo que realizan hombres y mujeres como un elemento que articula las desigualdades de género. Pero también identifican las prácticas que hacen posible la persistencia de relaciones bio-culturales que mantienen e innovan conocimientos agrícolas y culinarios, así como las que abren pequeños espacios de autonomía para las mujeres a través del manejo de conocimientos y habilidades propias, de la ocupación de espacios públicos y de la generación de ingresos.

Ya en una discusión vinculada específicamente a la importancia del trabajo reproductivo, Salazar (2019) observa "la comunalidad desde la cocina" en San Juan Jaltepec de Candoyoc, sierra mixe. La autora se pregunta sobre las alternativas que las labores en el espacio íntimo disponen para que las mujeres se incorporen a estructuras más amplias de poder comunal como las asambleas, ejerzan derechos sobre la tierra y puedan ocupar los mismos cargos que ocupan los varones. Lo que encuentra es poco reconocimiento al trabajo reproductivo, el cual no logra convertirse en una inversión que ubique a las mujeres en las estructuras de poder, autoridad y prestigio que si comparten los varones, aunque sean sus actividades las que garantizan las condiciones que hacen posible las capacidades y expresiones de las formas comunales.

Lo contrario se ha documentado en los valles centrales, istmo y la mixteca, donde se observa que el trabajo que las mujeres desempeñan en el ámbito de la ritualidad se torna un relevante capital simbólico que incide en la acumulación de prestigio y estatus de conocidas y afamadas *comideras*, *mayoras* o *moleras* (Stephen, 2005; Rodríguez y Diego, 2018; Curiel, 2019; Jaramillo, 2019). En estas investigaciones también se ha encontrado que las cocinas de Oaxaca operan como espacios pedagógicos intra-generacionales y de socialización de las mujeres (Curiel, 2002) así como en ámbitos complejos de producción de subjetividades, sentidos de pertenencia e identidad de género (Stephen, 2005; Rodríguez y Diego, 2018; Hyerick, 2019). Vistos como espacios íntimos y comunitarios las cocinas complejizan la distribución de prestigio, las nociones de "participación" en el ámbito de lo público y la producción del orden de género en municipios indígenas y rurales (Curiel, 2019).

En el análisis de la producción simbólica y social de la comunidad, las cocinas juegan un papel muy importante al reforzar instituciones y vínculos a través, por ejemplo, de la práctica de la redistribución de excedentes de comida. En la sierra mixe, acorde con las formas establecidas, las mujeres que participan en la elaboración de la comida para las fiestas, reciben un "itacate" -comida de la fiesta para consumir en sus hogares-. A través de esta distribución se materializa el esfuerzo de su trabajo, regresando la comida a sus casas para distribuir entre quienes integran su familia (Salazar, 2019).

En el istmo también se identifican prácticas de redistribución de comida en el orden de la vida cotidiana. Las comideras –quienes reparten excedentes de lo que se prepara en una unidad familiar-establecen vínculos de reciprocidad integrándose:

> de manera dinámica a las relaciones económicas que se han desarrollado en la región, algunas veces ofreciendo los insumos para una economía pujante y otras resistiendo



> y soportando los momentos de crisis en que la venta es más dura y deben incluso financiar, otorgando facilidades de pago, a los/las trabajadores por algún tiempo. (Rodríguez y Diego, 2018:198)

Esta misma práctica igualmente se ha documentado en la mixteca, donde se repite la operación cuando las mujeres que contribuyen a elaborar la comida para un ritual familiar, por indicaciones de la anfitriona, reparten entre las casadas el "plato de marido". Sostener esta costumbre pasa por la preocupación de mantener el prestigio de la anfitriona y su familia, y en el caso de rituales comunitarios opera como una retribución al trabajo de preparar comida por tantos días para una gran cantidad de personas (Curiel, 2019).

La indagación sobre la participación de las mujeres en los sistemas de cargos inevitablemente lleva a describir y analizar el trabajo extenuante que muy frecuentemente realizan para garantizar la realización de rituales comunitarios y familiares. En estas investigaciones se intenta responder si su incorporación a instancias de toma de decisiones antes vetadas para ellas implica el reconocimiento de sus derechos como mujeres y ciudadanas. Vargas (2016) en Tlahuitoltepec, sierra mixe, encontró una nutrida inversión de trabajo y labores para la realización de rituales locales tales como fiestas patronales y otros festejos. Y aunque la autora no se interesa en la relación de las mujeres con la cocina, resalta que la forma lingüística y simbólica ¿Të m'uk texy kyiimyë? -¿Acaso has llevado el plato?- interpela a un sujeto "prepotente ante un suceso conflictivo" sobre:

> …la falta de su capacidad de diálogo, reflexión y respeto, puede ser un reflejo de que efectivamente no ha llevado el plato; y llevar el plato hace referencia al campo semántico de los cargos comunitarios y de los procesos de aprendizaje no sólo reducidos a la comisión de festejo que de hecho, es el lugar por excelencia y literal donde se llevan y cargan los platos de comida para atender a las personas invitadas… (Vargas, 2016, p. 9)

La expresión en ayuuk hace referencia a la inversión económica, afectiva y de energía vital que implica cumplir con cargos. Para el caso de las mujeres estos cargos las dirigen a los menesteres de las cocinas, en donde invariablemente sirven y ofrecen platos con comida. En ese cuestionamiento se manifiesta una expresión simbólica que no representa roles de género, sino el vínculo entre el reconocimiento y la importancia de estas labores con la reproducción social y simbólica de la comunidad que otorga derecho para hablar y que cuando este derecho no es reconocido, quien reclama lo hace cuestionando a su interlocutor si "acaso ha llevado el plato".

Los hallazgos de Vargas (2016) hacen eco de lo que encuentra Salazar (2019) al señalar que en las cocinas:

> se resguarda un principio ordenador y reproductor de la vida desde lo común […] comienza el ordenamiento de la vida. La forma social del trabajo de reproducción de la vida cotidiana y sus relaciones de interdependencia comunitarias, se producen en este lugar concreto en el que se distribuye tanto el trabajo como el intercambio y el consumo" y se realiza el "trabajo concreto" de las mujeres (Salazar, 2019:126-127).

Este "trabajo concreto" también se observa en el ámbito del mercado formal gastronómico al cual algunas mujeres indígenas han logrado acceder.



Como parte de una parafernalia construida para el turismo, agentes e instituciones gubernamentales han inventado la categoría de "cocinera tradicional" (Jaramillo, 2019) que abona en un imaginario culinario del turismo y las élites vinculado a adjetivos como "prehispánico", "ancestral" y "originario", que ubican a las culturas alimentarias y a quienes las ostentan en procesos parecidos a lo que en la década de los 1990 se llamó multiculturalismo neoliberal (Hryciuk, 2019). Los casos de afamadas "cocineras tradicionales" ejemplifican cómo la comida se torna un canal de comunicación individual de la producción de indigeneidad femenina. Mientras que en el Istmo participan de "una economía encarnada de mujeres para mujeres, en donde las cocineras tradicionales son copartícipes de la alimentación de las familias, además de articular redes de producción y de comercio en donde las mujeres son las protagonistas" (Rodríguez y Diego, 2018:200).

En general estas investigaciones contienen suficiente material etnográfico para observar a las mujeres en las cocinas como agentes transmisoras de conocimientos agrícolas, alimentarios y culinarios para las siguientes generaciones, a través de dar cuenta de la realización de una larga cadena de actividades cotidianas y de procesos históricos que la cocina concentra.

La densa ritualidad que caracteriza las regiones del estado son un espacio para desplegar una didáctica en las maneras de tazar ("tantear" o medir los ingredientes) preparar y cocinar las complejas recetas elaboradas para las fiestas –moles, estofados, caldos, tamales-, haciendo posible que los menús locales se mantengan vigentes. Muestran además que en las tareas de preparar alimentos y ofrecerlos para satisfacer la necesidad básica de comer, encontramos una de las formas más importantes para problematizar la dependencia de los otros hacia las mujeres, que contrarresta la idea –siempre negativa- de la dependencia de las mujeres en relación a los hombres (Lagarde, 2015). Sin las acciones diarias de procuración, preparación, cocción y distribución de los alimentos no hay forma de reproducir a quienes habitan la unidad doméstica. Y sin las frecuentes acciones de muchas mujeres reunidas para preparar la comida que hacen posible la celebración de las ritualidades familiar y comunitaria una dimensión material y simbólica de la comunidad no se realizaría.

Así mismo en estas labores –cotidianas o extraordinarias- se actualizan los vínculos de las mujeres entre sí, que se constituyen en relación al parentesco y a la edad. Las mujeres mayores tienen más experiencia pero requieren la fortaleza y agilidad de las mujeres jóvenes para que se realice con celeridad el procedimiento que las recetas ameritan. Por su parte las jóvenes aprenden de las "señoras grandes" y requieren de su autorización -a partir de su relación de parentesco- para poder participar en estos espacios de socialización comunitaria. La madre da autorización a las hijas o a las nueras de estar en una fiesta o de salir de ella. Para realizar encomiendas se requieren unas a otras, porque una mujer no deambula sola por las calles si no es acompañada de una hija, su nuera, una comadre o su madre, ya que se aplica una sanción social con la que ninguna está dispuesta a lidiar. "Acompañarse" para no "dar de qué hablar" es una práctica muy recurrente e indispensable para garantizar su presencia y trabajo en las cocinas de las fiestas y no dañarse la reputación.

Estas investigaciones destacan las diferentes concepciones culturales que otorgan valor de forma diferenciada al trabajo que realizan hombres y mujeres como un elemento que articula las desigualdades de género; pero en general las experiencias

muestran que "las personas a través de la cocina se significan comunalmente y con ello se reinstala el 'poder' de quien da de comer, de quien nutre. Es el trabajo en común que hace el vínculo afectivo común: la comunidad" (Salazar, 2019:126).

La revisión a esta bibliografía reciente nos acerca a las experiencias de las mujeres y sus cocinas que trascienden el entendimiento de la cocina como espacio físico o funcional, amplían la mirada hacia sus dimensiones íntimas y de expresión comunitaria que, politizadas, cuestionan la dicotomía público/privado pero también la "navaja de doble filo" que las cocinas implican al representar para las mujeres –parafraseando a Weismantel- tanto actividades sin prestigio como labores que les proveen orgullo personal. Además, estas investigaciones, ubican a las cocinas como legítimos ámbitos y procesos de observación etnográfica para problematizar las relaciones bio-culturales entre espacios, sujetos, objetos y actividades.

Anotaciones finales: Hacia una antropología feminista de las cocinas

Acorde con Lagarde (2015) una antropología feminista se caracteriza por la forma de "estar con las mujeres", es decir por una aproximación particular "para analizar sus vidas" y compartir con ellas actividades, "acompañarse y participar con las mujeres en sus quehaceres, en sus actividades específicas, en sus rituales, en situaciones de conflicto o de gozo…" (:73). Consideramos la propuesta de la "estancia con las mujeres" adecuada y útil para recuperar "la comida como voz" y analizar los diversos procesos que caracterizan las relaciones de las mujeres con las cocinas y la alimentación.

Las antropólogas que hemos trabajado con mujeres sabemos que hazañas exitosas de construcción de *rapport* durante el trabajo de campo han pasado por incorporarnos a los menesteres de las cocinas para compartir actividades y acompañarlas a los distintos sitios en donde tienen lugar las labores de preparar comida (Curiel, 2002) y se sostienen las "charlas culinarias" (Abarca, 2006) que tanto dicen sobre sus maneras de sentirse, ser y construirse como mujeres.

Como una forma de "estar" con ellas, la antropología feminista interesada en la cocina como espacio, práctica y conocimiento de las mujeres puede dar cuenta de las condiciones socio-económicas, culturales, políticas y ambientales que enfrentan para mantener dietas locales y bio-diversidad alimentaria. Igualmente explica las maneras cómo las actividades que se desarrollan en las cocinas participan en la construcción de sus subjetividades. En un estado como Oaxaca con una importante bio-diversidad alimentaria y culinaria depositada en las manos y el sazón de las mujeres, sugerimos importante recuperar la propuesta de analizar "la comida como voz" como un canal de comunicación y expresión de las mujeres para identificar la relevancia de las cocinas, los quehaceres que ahí se realizan y de los roles históricamente asignados como proveedoras, productoras y consumidoras de alimentos para identificar lo que se incorpora, mantiene e innova en el ámbito alimentario a partir de su trabajo, cómo abona este a la producción de sus subjetividades y las condiciones particulares de pueblos y comunidades que afectan a las cocinas como espacios y procesos.

Ante la crisis de inseguridad alimentaria que se vive en gran parte del estado y su contrastante



proceso de patrimonialización alimentaria que ha dotado de "glamour" a la "Cocina Oaxaqueña", son condiciones desventajosas y discriminatorias las que enfrentan las mujeres –rurales, indígenas, afrodescendientes y de sectores populares-. Las investigaciones aquí reseñadas muestran evidencia, no obstante, de que están teniendo lugar ejercicios de agencia y capacidad de decidir que derivan de los espacios domésticos e históricamente feminizados. Una antropología de la relación entre las mujeres y las cocinas con enfoques feministas se propondría conocer, analizar y visibilizar a las mujeres concretas que guardan recetas, dietas, menús, conocimientos agrícolas y culinarios y experiencias a través de conocer sus "voces" y problematizar las condiciones culturales, socio-económicas, políticas y ambientales que abonan en la producción de sus subjetividades tomando en consideración las labores de la vida cotidiana que las van construyendo como las mujeres que son.

Bibliografía

Abarca, Meredith E. (2006) *Voices in the Kitchen. Views of food and the World from working-class Mexican and Mexican American Women*. Río Grande/Río Bravo: Borderlands Culture and Traditions.

A. Gil, Yásnaya Elena (2019) Mujeres indígenas, fiesta y participación política. *Revista de la Universidad de México*, 33-39.

Arana López, Gladys Noemí (2012) Los espacios de la cocina Mexicana al albor del siglo XX. La creación alquímica de olores, sabores y texturas. *Apuntes*, 25(1), 36-49.

Castañeda Salgado, Marta Patricia (2012) Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, 36, 33–49

Christie, María Elisa (2008). *Kitchen-Space: Women, fiestas and Everyday Life in Central Mexico*, University of Texas Press.

Christie, María Elisa (2002) Naturaleza y Sociedad desde la Perspectiva de la Cocina Tradicional Mexicana: Género, Adaptación y Resistencia. *Journal of Latin American Geography*, 1(1), 17-42.

Counihan, Carole (2012) Gendering Food. En Jeffrey M. Pilcher (ed.), *The Oxford Handbook of Food History*. Oxford: Oxford University Press, 99-116

Curiel, Charlynne (2019) Las mujeres en la cocina de la mayordomía. Prestigio y costumbre en la mixteca de Oaxaca. *EntreDiversidades*, 1(12), 163-194.

Curiel, Charlynne (2015) La política de la costumbre y el 'Pueblo' de las mujeres. Participación femenina en San Miguel Tlacotepec. En Charlynne Curiel, Holly Worthen, Jorge Hernández-Díaz, Josefina Aranda Bezaury y Evelyn Puga Aguirre-Sulem. *Repensando la participación política de las mujeres. Discursos y prácticas de las costumbres en el ámbito comunitario.* México, IIS-UABJO, Plaza y Valdés Editores, 87-125

_____ (2002) *"De esas mujeres quiere Dios". Participación femenina en la reproducción comunitaria y la recreación de la costumbre en San Miguel Tlacotepec, Oaxaca*. Tesis

de Maestría. Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.

Dalton, Margarita (2005) La Participación Política de las Mujeres en los Municipios llamados de Usos y Costumbres. En *Diez voces a diez años: Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*. Oaxaca, México: EDUCA A.C.

De Certeau, Michel (1999) *La invención de lo cotidiano 2: Habitar, cocinar*, México Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Demol, Cèline y Monserrat-Mas, María Antonia (2013) Consumir lo lejano. La pérdida de la soberanía alimentaria en Oaxaca. En Mabel Gracia Arnaiz y Sara Pérez Gil-Romo (eds.), *Mujeres (in)visibles: género, alimentación y salud en comunidades rurales de Oaxaca*. España, Publicaciones URV, 41-78

Ensanut (2017) Encuesta Nacional de Salud y Nutrición, México: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.

Federici, Silvia (2013) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y lucha feminista*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Giard, Luce (1999) Segunda parte. Hacer de comer. En Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano 2: Habitar, cocinar.* México, Universidad Iberoamericana /Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 151-174

Gracia Arnaiz, Mabel (2013) Vendiendo comidas, comprando en abarrotes: Cocinas, mercados e identidades en Oaxaca. En Mabel Gracia Arnaiz y Sara Pérez Gil-Romo (eds.), *Mujeres (in)visibles: género, alimentación y salud en comunidades rurales de Oaxaca*. España, Publicaciones URV, 79-108

González Turmo, Isabel (1999) La dimensión social de las cocinas desde la Antropología de la alimentación, disponible en: https://www.researchgate.net/publication/315657965_La_dimension_social_de_la_cocina_desde_la_Antropologia_de_la_Alimentacion/references#fullTextFileContent

Gutiérrez Lucio, Diana Vianey (2020) *Mujeres, tortillas y trabajo. Paradojas de la producción de tortillas en Santo Tomás Mazaltepec, Etla, Oaxaca*. Tesis de Maestría. Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.

Hryciuk, Renata E. (2019) La Alquimista de los Sabores: Gastronomic heritage, gender and the tourinst imaginary in Mexico. *Revista del CESLA, International Latin America Studies Review*, (24), 75-100

Jaramillo Navarro, Diego Emiliano (2019) *De Chile y Mole. Lógicas de participación y exclusión en el campo de políticas del turismo gastronómico en Oaxaca.* Tesis de Licenciatura. El Colegio de México.

Lagarde, Marcela (2015) *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas* (2ª edición). México: Siglo XXI.

McLean, Alice (2012) The intersection of gender and food studies. En Ken Albala (ed.), *Routledge International Handbook of Food Studies*. Londres: Routledge: 266-280

Moore, Henrietta L. (2009) *Antropología y feminismo*, España: Ediciones Cátedra.

Rodríguez Cabrera, Verónica y Roberto Diego Quintana (2018) Cuerpos, saberes y sabores del maíz en el Istmo de Tehuantepec. En Vizcarra Bordi, Ivonne (coord.) *Volteando la tortilla. Género y maíz en la alimentación actual de México*. México, Universidad Autónoma del Estado de México/ CONACYT/Juan Pablos Editores,181-201.

Rosaldo, Michelle (1974. Women, Culture and Society: a theoretical overview. En Rosaldo Zimbalist, Michelle y Louise Lamphere (eds.) *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, 17-42.

Salazar Zarco, Ana Lilia (2019) *El trabajo de las mujeres en el espacio íntimo/doméstico en el bajo mixe en Oaxaca, México. Una lectura desde la teoría crítica latinoamericana y los feminismos latinoamericanos y de lo común*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.

Stephen, Lynn (2005) *Zapotec Women. Gender, Class, and Ethnicity in Globalized Oaxaca*, Duke University Press.



Vargas Vásquez, Liliana Vianey (2016) *¿Të m'uk texy kyiimyë? kutunk äjtën [¿Has dado de comer? Ser autoridad comunitaria] La participación política y social de las mujeres indígenas en el sistema de cargos y en el gobierno local en Santa María Tlahuitoltepec Mixe*, Oaxaca. Tesis de Maestría. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Vizcarra Bordi, Ivonne (coord.) (2018) *Volteando la tortilla. Género y maíz en la alimentación actual de México*. México: Universidad Autónoma del Estado de México/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología /Juan Pablos Editores.

Vizcarra Bordi, Ivonne (2005) Asignación e identidad femenina campesina en la responsabilidad alimentaria: las acostumbradas actoras. En Paola Sesia y Emma Zapata (eds.), *Transformaciones del campo mexicano: una mirada desde los estudios de género.* México: Asociación Mexicana de Estudios Rurales/Praxis/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 501-518.

Vizcarra Bordi, Ivonne (2002) Las otras 'Santas del Sustento' en la Fiesta de San Miguel la Labor: una (Re)construcción Social de género en el Sistema de Cargos. En Eduardo Saldoval, Hilario Topete y Leif Korsbaek (coords.), *Cargos, fiestas, comunidades*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 183-206.

Weismantel, Mary J. (2008) Foreword. At a Kitchen Table. En María Elisa Christie, *Kitchen-Space: Women, fiestas and Everyday Life in Central Mexico.* Texas: University of Texas Press , ix-xv.

Williams, Stacy (2016) Subversive cooking in Liberal Feminism, 1963-1985. En *Gender and Food: From Production to Consumption and After* vol. 22. *Advances in Gender Research*. Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 265-286. Disponible en http://dx.doi.org/10.1108/S1529-212620160000022022

Williams, Stacy. (2014) A feminist guide to cooking. *Contexts*, 13(3), 59-61





Reglamentos de prácticas de campo y protocolos de seguridad en trabajo de campo: algunas reflexiones

Adriana Aguayo Ayala
Departamento de Antropología, DCSH, UAM-Iztapalapa
adriana.aguayo.ayala@gmail.com

En la XXXVII reunión nacional de la Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (Red MIFA)[1] realizada del 12 al 14 de septiembre de 2019 en Chetumal, Quintana Roo, se discutió la necesidad de mantener las comisiones que la conforman (Ética, Docencia y Editorial), priorizando tareas concretas por parte de un reducido número de integrantes que fueron designados durante dicha reunión. Como tarea inicial de la Comisión de Ética conformada por María Antonia Aguilar (UV), Leydi Puc (UACAM) y Adriana Aguayo (UAM-I), se acordó que dicha comisión se encargara de "realizar una recopilación de protocolos de seguridad para trabajo de campo y protocolos de atención a la violencia de género en las distintas instituciones que conforman la Red[2]" (Acuerdos, XXXVII reunión Red MIFA) para posteriormente analizar la situación en que las instituciones de formación en Antropología se encuentran frente a estos urgentes temas. Al término de la reunión nos pusimos en contacto con las instituciones miembros de la Red y comenzamos a recibir los documentos solicitados.[3]

El objetivo de este texto es acercarme a los documentos recopilados para reflexionar sobre la atención que las instituciones de formación en antropología están dando a las condiciones actuales en que los estudiantes asisten al campo, por lo que en este documento haré referencia exclusivamente a los documentos recopilados en torno a las prácticas de campo. Por motivos de extensión, en este texto realizaré tan solo un esbozo de la situación de la regulación de las prácticas de campo en las instituciones de la RedMIFA. Muestro en un primer momento una radiografía general del contenido de los documentos recopilados, especificando de qué tipo de documento se trata (preventivo o normativo), cuál es el objetivo central del documento y las líneas generales que comprende. En un segundo momento, reflexionaré sobre los documentos elaborados por el COLSAN y el CIESAS que, a diferencia de los reglamentos que rigen las prácticas de campo en el resto de las instituciones, contemplan algunos de los principios éticos de la disciplina que deberían estar presentes también en los primeros y prevén una serie de medidas de seguridad en el campo.

[1] La Red MIFA aglutina a las instituciones de educación superior que ofrecen programas de licenciatura y/o posgrado en antropología. Dio inicio a sus actividades en el año 2000 con el objetivo de "establecer vínculos de colaboración académica que permitan el enriquecimiento de la docencia, la investigación y la extensión de la antropología en nuestro país" (redmifa.blog).

[2] La lista de las 35 instituciones que conforman la Red MIFA se encuentra disponible en: https://redmifa.blog/

[3] Esta tarea nos llevó alrededor de 5 meses debido a que algunos protocolos estaban en proceso de elaboración o de revisión y, en ocasiones, los representantes de las instituciones no sabían si su institución contaba con ellos o no.



Regulación del trabajo de campo

De las 35 instituciones que actualmente conforman la Red MIFA, solo ocho cuentan con un documento que regule las prácticas de campo. De esas ocho, seis cuentan con documentos normativos (reglamentos de prácticas de campo), mientras que otras dos cuentan con documentos de carácter preventivo (normas y medidas de seguridad en campo). A continuación, presento una tabla en la que se enlistan las instituciones que nos hicieron llegar los documentos solicitados[4], el tipo de documento de que se trata (preventivo o normativo), el año de su publicación y si contempla o no principios éticos de la práctica antropológica.

Antes de entrar propiamente al análisis de los documentos preventivos que eran los que esperábamos recopilar en un inicio, describiré a grandes rasgos el contenido de los reglamentos de prácticas de campo obtenidos. Estos documentos fueron elaborados entre los años 2001 y 2017, fueron aprobados por los consejos técnicos universitarios y hacen referencia a las normas y procedimientos

Instituciones de la RedMIFA que cuentan con reglamentos y/o normas de seguridad de prácticas de campo[5]

Institución	Tipo de documento	Fecha de aprobación	Contempla principios éticos
CIESAS	Preventivo	2019	Sí
COLSAN (Programa de Estudios Antropológicos)	Preventivo	2018	Sí
EAHNM	Normativo	2015	No
ENAH	Normativo	2001	No
UAM-I	Normativo	2010	No
UNAM (FCPyS)	Normativo	2017	No
UASLP (CCSyH)	Normativo	2012	No
UV (FA)	Normativo	2004	No

[4] En este texto haremos referencia exclusivamente a los reglamentos que nos hicieron llegar las coordinaciones de licenciatura o de posgrado en Antropología que pertenecen a la RedMIFA, en el entendido de que el reglamento que nos enviaron es el que rige las prácticas de campo de sus licenciaturas y posgrados, sea este exclusivo de los departamentos y facultades de Antropología o normen esta práctica para toda la institución, independientemente de la disciplina.

[5] Algunos de estos reglamentos aplican para todas las licenciaturas o posgrados que se ofrecen en la institución como el del CIESAS, la EAHNM, la ENAH y la UAM-I. En el caso de la UNAM, haremos referencia al que regula las prácticas de campo de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS) que sería el que rige para la licenciatura en Antropología; en el caso del COLSAN, el reglamento al que haremos referencia es el que rige para la Maestría en Antropología Social y el Doctorado en Estudios Antropológicos; en el caso de la UASLP nos referiremos a los lineamientos de la Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades (CCSyH) donde se contemplan las normas que rigen las prácticas de campo que deben seguir los profesores y alumnos de la licenciatura en Antropología; en el caso de la UV haremos referencia al reglamento que rige para las licenciaturas que ofrece la Facultad de Antropología.



de registro y realización de prácticas de campo. Se centran especialmente en advertir las responsabilidades y derechos de profesores y alumnos al realizar una práctica de campo, aunque también suelen contemplar los objetivos de su realización, los tipos de prácticas de campo existentes en la institución, su duración, algunas consideraciones mínimas de seguridad (como portar la credencial de estudiante y llevar una carta de presentación de la institución), sanciones cuando se incurre en faltas y a quién se debe dar aviso en caso de que ocurra algún incidente. Es decir, presentan la ruta interna a seguir desde el momento previo a la realización de la práctica, durante ésta y al finalizar la misma (pues algunas instituciones contemplan la entrega de informes de la práctica por parte de los profesores y las formas de evaluación de los alumnos).

Lo anterior muestra que tan solo el 22% de las instituciones que en México forman alumnos de licenciatura y/o posgrado en Antropología, poseen reglamentos de prácticas de campo lo cual es preocupante en tanto se trata de una actividad fundamental de los antropólogos formados y en formación[6]. Hace algunos años, en el volumen 10 de la revista *Inventario Antropológico* (2017), Hilda Nazarina Villa presentó un diagnóstico sobre las prácticas éticas presentes en las escuelas que imparten Antropología Física y Antropología Social a nivel nacional, para lo cual revisó durante el año 2010 los planes de estudio, los reglamentos de prácticas de campo, los códigos de ética y los perfiles de egreso. Hasta ese año, tan solo dos instituciones, la ENAH y la UASLP, contaban con un reglamento de prácticas de campo, por lo que desde su punto de vista esta situación reflejaba "un síntoma de la poca atención que las instituciones le prestan a esta parte de la formación de los estudiantes, aún cuando en el discurso se reconoce la importancia de estos instrumentos y del trabajo de campo" (Villa, 2017: 217). A 10 años de esa investigación, podemos señalar que las instituciones de formación en Antropología hemos avanzado muy poco al respecto.

Ética y seguridad en el trabajo de campo

A la falta de regulación de las prácticas, se ha sumado desde hace tiempo la preocupación por dos temas fundamentales, uno de los cuales también se encontraba presente en la investigación de Villa, el de la ética profesional y, otro aún más reciente, es el de la violencia en aumento a lo largo y ancho del territorio nacional[7] que llamaba a la comunidad antropológica en general y a las instituciones de formación en antropología en particular a formular protocolos de seguridad en campo. Entre los

[6] Al respecto, Giglia señala que resulta fundamental reflexionar cómo hacemos investigación y cómo enseñamos nuestro oficio especialmente porque "existe una vinculación muy estrecha entre los contenidos del conocimiento, las modalidades de su transmisión y sus condiciones de producción" (2003:88) de ahí la importancia, "de la relación pedagógica vinculada con la investigación en el terreno, como una herramienta imprescindible en la transmisión del saber antropológico en cuanto *habitus* que necesita ser aprehendido mediante la práctica -el hacer y el ver hacer- y no solo mediante la transmisión de información teórica" (2003:101).

[7] Hjorth señala que en diferentes partes del mundo el trabajo antropológico se ha vuelto más riesgoso después del fin de la guerra fría pues los conflictos armados se han multiplicado, pero que en América Latina ha sido en la última década cuando el incremento de la violencia asociada a la delincuencia organizada comenzó a constituir el principal factor de la inseguridad a la que se enfrentan los investigadores al realizar trabajo de campo. Y a pesar de los riesgos existentes desde hace décadas, señala, se han realizado pocos intentos por "sistematizar el tema de riesgos en el trabajo de campo" (2018:75).



documentos recopilados por la Comisión de Ética de la RedMIFA, dos instituciones cuentan con documentos orientados a la prevención de situaciones de riesgo en campo: el CIESAS y el COLSAN. La particularidad de estos documentos es que además de estar orientados a la prevención de situaciones que pueden llegar a poner en riesgo a quienes realizan trabajo de campo, ponen en el centro la ética y la responsabilidad del profesional de la antropología frente a las comunidades de estudio y entre pares. Estos documentos son de elaboración muy reciente, el del CIESAS fue realizado en 2019 y el del COLSAN en 2018. El del COLSAN titulado *Normas y medidas de seguridad para la realización de trabajo de campo etnográfico,* subraya que el documento se inspira en el Código de Ética del CEAS y asume la recomendación que éste hiciera para que cada institución del país que forme antropólogos cuente con un código de ética. En sus páginas se proponen tanto normas y medidas de seguridad para que alumnos y profesores eviten ser víctima de la violencia en campo, como derechos y obligaciones entre profesores y alumnos y entre éstos y sus interlocutores. Coloca en primer plano el respeto fundamental a los derechos humanos y la ética antropológica. Define en un primer momento los compromisos de las y los antropólogos frente a los sujetos con los que investiga detallando los compromisos y responsabilidades de los investigadores ya formados y en formación durante el proceso de investigación tales como: comunicar los fines y métodos de estudios, obtener el consentimiento previo, libre e informado para realizar investigación; cuidar que la investigación y los reportes publicados no dañen la seguridad, dignidad ni privacidad de las personas estudiadas; respetar las costumbres y creencias de las personas con las que se interactúe; restituir los resultados; preservar la información para el uso de otros estudiosos en el futuro; presentar información original o citar la fuente. En un segundo momento, aborda otro punto fundamental, el de la responsabilidad de los docentes frente a los estudiantes y ayudantes: transmitir conductas que promuevan la honestidad, la tolerancia y el respeto; guiar el proceso de enseñanza-aprendizaje; promover el respeto y la equidad en las aulas; supervisar el trabajo de campo de los estudiantes[8]. Como responsabilidades de los estudiantes incluye: solicitar el permiso de las autoridades locales o personas objeto de investigación, conducirse con respeto ante sus informantes y de acuerdo con las normas sociales, éticas y usos y costumbres de la comunidad, entregar un reporte de campo. Finalmente contiene un apartado de seguridad que aporta medidas generales para prevenir conflictos, violencia física, enfermedades y accidentes en general. El documento elaborado por el Posgrado en Antropología del CIESAS, titulado *Prácticas preventivas en el trabajo de campo: Investigación en entornos de inseguridad social,* se centra con mayor detalle en prevenir situaciones de riesgo: a la salud; por desastres naturales; delincuencia común; acoso y ataque sexual; incidentes con autoridades; acceso a los grupos de estudio; incidentes durante trayectos; agresiones por parte de la delincuencia organizada; seguridad en el manejo de la información. Se trata de un documento

[8] Este punto es de suma relevancia ya que como señala Magazine (2014:34) la tendencia hacia el trabajo colectivo en la antropología mexicana si bien ofrece la posibilidad a los alumnos de aprender de sus profesores, “al mismo tiempo los pone en mayor riesgo de abuso debido a su posición dependiente y a la potencial falta de límites claros y firmes entre profesores y estudiantes y su trabajo respectivo” por lo que un reglamento o protocolo que contemple o defina claramente esos límites se vuelve indispensable.

que también pone en el centro la ética con la que todo antropólogo formado o en formación debe conducirse ya que, como se insiste en el documento: "tomar conciencia y responsabilidad sobre la posición que las y los investigadores ocupamos en el contexto del trabajo de campo, es un gran aliado a la hora de prevenir incidentes de seguridad. En ese sentido, la práctica reflexiva debe atravesar todas las relaciones que establecemos en campo, con el propósito de aclarar si las posiciones que ocupamos en términos sexo-genéricos, de raza, de clase u otras nos ponen en riesgo" (2019:3-4). Finalmente, al estilo de un protocolo, realiza una serie de recomendaciones a seguir para prevenir las situaciones de riesgo que prevé.

Conclusiones

Si bien el número de reglamentos de prácticas de campo ha ido en aumento en los últimos años, reiteramos que las instituciones de formación en Antropología que cuentan con ellos representan apenas el 22% del total de las instituciones de la RedMIFA. Esto resulta preocupante en tanto la mayor parte reglamentan de manera interna las prácticas de campo, sin contemplar los principios éticos de la práctica antropológica y tan solo una minoría contempla medidas para prevenir posibles situaciones de riesgo en campo en un contexto nacional en el que la violencia se ha incrementado considerablemente. Si, además, añadimos la situación de la violencia que se ejerce principalmente hacia las mujeres, resulta también inquietante que éstos no hayan sido elaborados con perspectiva de género a pesar de que varias de estas instituciones cuentan en la actualidad con protocolos de prevención y atención a la violencia de género como el COLSAN, la UASLP, la UAM-I, la UNAM y la UV. Por ello es necesario que se reconozca que las universidades, como señala Varela (2020) son espacios *generizados* en donde se reproducen las condiciones que provocan desigualdad de género. Sin duda hay mucho camino por andar y sin duda, las instituciones de formación en Antropología, deben comprometerse por contar a la brevedad con reglamentos de prácticas de campo, códigos de ética, protocolos de seguridad en campo y protocolos de prevención y atención a la violencia de género, que permitan a los antropólogos en formación y ya formados conducirse con responsabilidad y ética entre pares, entre profesores y alumnos, entre éstos y la población involucrada en el estudio y, a la vez, se prevengan las posibles situaciones de riesgo que enfrentamos al hacer trabajo de campo.

Referencias bibliográficas:

Giglia, Ángela (2003). Cómo hacerse antropólogo en la Ciudad de México. Autoanálisis de un proyecto de trabajo de campo. *Alteridades*, 13(26): 87-102.

Hjorth Boisen y Susann Vallentin (2018). Evaluación y reducción de riesgo en el trabajo de campo. *Alteridades*, 28 (56):73-84.

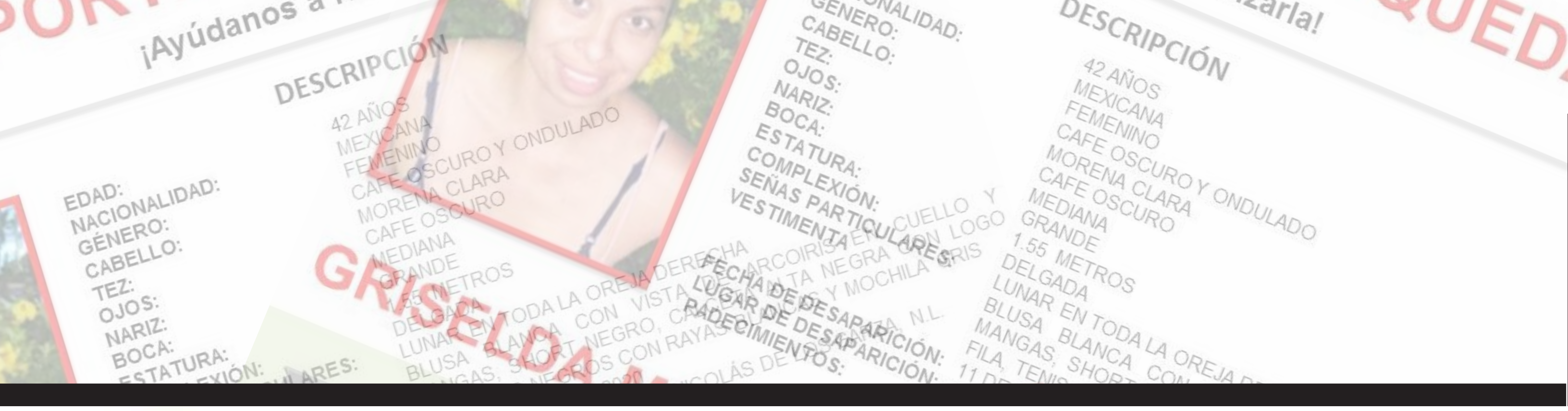
Magazine, Roger (2014). Beneficios y retos de la enseñanza de trabajo de campo en el campo: el caso del posgrado en antropología social de la Universidad Iberoamericana, ciudad de México. *Desacatos*, 45:27-34.

Varela, Helena (2020). Las universidades frente a la violencia de género. El alcance limitado de los mecanismos formales. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 238 (LXV): 49-80.

Villa Monroy, Hilda Nazarina (2017). La ética en la formación de antropólogos físicos y antropólogos sociales en México: un balance a partir de las licenciaturas de las escuelas que forman parte de la Red Mexicana de Instituciones de Formación Antropológica. *Inventario Antropológico. Anuario de la Antropología Mexicana*, Vol. 10, 2009-201:191-220.




#AbortoLegal
bortoParaTodoMéx
para descu
anticonceptivos
borto legal para





REPORTE DE BÚSQUEDA



DESCRIPCIÓN



EDAD:	42 AÑOS
NACIONALIDAD:	MEXICANA
GÉNERO:	FEMENINO
CABELLO:	CAFE OSCURO Y ONDULADO
TEZ:	MORENA CLARA
OJOS:	CAFE OSCURO
NARIZ:	MEDIANA
BOCA:	GRANDE
ESTATURA:	1.55 METROS
COMPLEXIÓN:	DELGADA
SEÑAS PARTICULARES:	LUNAR EN TODA LA OREJA DERECHA
VESTIMENTA	BLUSA BLANCA CON VISTA DE ARCOIRIS EN CUELLO Y MANGAS, SHORT NEGRO, CALCETA ALTA NEGRA CON LOGO FILA, TENIS NEGROS CON RAYAS BLANCAS Y MOCHILA GRIS
FECHA DE DESAPARICIÓN:	11 DE AGOSTO DE 2020
LUGAR DE DESAPARICIÓN:	COLONIA DEL LAGO, SAN NICOLÁS DE LOS GARZA, N.L.
PADECIMIENTOS:	NO SE REFIEREN

GRISELDA MAYELA ALVAREZ RODRIGUEZ



Cualquier información relacionada con su localización, favor de comunicar a:

Teléfonos (81) 20 20 57 00 Y (81)20 20 55 58

AEI GEBI Platón Sánchez 526 Sur, Barrio antiguo, Monterrey N.L.

aei.gebi@fiscalianl.gob.mx







Y la culpa no era suya, ni dónde estaba, ni cómo vestía

A tres meses de la desaparición de Mayela Álvarez[1]

Séverine Durin
CIESAS Noreste
durin@ciesas.edu.mx

Los hechos

Mayela fue vista por última vez por sus familiares el martes 11 de agosto por la tarde. Horas después de salir de su casa, llamó por teléfono a su hija antes de las 6pm, desde el centro de Monterrey. Al no regresar a dormir, surgió la preocupación por ella, y al día siguiente su hija y su madre presentaron una denuncia por desaparición en la noche.

En la madrugada del jueves 13 de agosto, un par de policías ministeriales del Grupo Especializado en Búsqueda Inmediata (GEBI) en Nuevo León, afiliados a la Agencia Estatal de Investigaciones, se presentaron en el domicilio de Mayela para escuchar a la hija y a la madre de nuestra compañera de trabajo en CIESAS. Ambas entregaron información muy valiosa y pertinente: teléfonos de amistades, capturas de pantalla de comunicaciones por Messenger, cuentas de Facebook y de correo electrónico. El GEBI boletinó un reporte de búsqueda y contó con 72 horas para encontrarla. Por razones desconocidas, ese Grupo quedó como responsable de la búsqueda de Mayela por 15 días.[2]

Durante ese periodo de tiempo, numerosas amistades de Mayela se comunicaron a los teléfonos indicados en el reporte de búsqueda para aportar información, pero no siempre fueron bien atendidos. Por ejemplo, una amiga llamó al GEBI para testimoniar sobre las agresiones que Mayela sufrió por parte de su exmarido. La persona que le contestó le dijo que ya contaban con tal información. Después de insistir, la persona finalmente fue entrevistada, sin embargo, su testimonio no aparece en la carpeta de investigación. Al declarar, esta y otras personas fueron descalificadas, cuestionadas altaneramente, y percibieron, de parte de los investigadores, la intención de hablar mal de Mayela, y de enfocarse en aspectos de su conducta que ellos consideraban moralmente inadecuados, como haber tenido distintas parejas. Este descarte también ocurrió cuando me presenté en el GEBI, junto con los familiares de Mayela, para declarar acerca de un intento de difamación que Mayela sufrió en 2015, por parte de una expareja, y de lo cual fuimos testigos varios compañeros del CIESAS. La recomendación del Fiscal fue esperar a que averiguara con el Comandante si algo tenían en contra de la persona aducida en ese evento, en cuyo caso me entrevistarían. Compartí las pruebas que tenía. Nunca me entrevistaron.

Según los principios rectores para la búsqueda de personas desaparecidas,[3] las primeras 72 horas son cruciales y “la búsqueda debe iniciarse

[1] Este texto se publica con la autorización de los familiares de Mayela; se entregó el 16 de noviembre de 2020 al CEAS para su publicación.

[2] Según lo previsto, después de 72 horas la carpeta de investigación es responsabilidad de un agente del Ministerio Público en la Fiscalía Especializada en Personas Desaparecidas.

[3] https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CED/PrincipiosRectores_DigitalisedVersion_SP.pdf



sin dilación". En la búsqueda inicial de Mayela, ocurrieron omisiones y negligencias de parte del personal del GEBI, y no fueron vertidos en la carpeta de investigación elementos que dan cuenta de la dominación masculina que atraviesa la historia de vida de Mayela. Además de ser normalizada en la sociedad, la violencia de género es ejercida por el personal investigador al mostrar desprecio hacia las mujeres violentadas, desaparecidas, y descalificarlas moralmente. Esta es una violación a los derechos de la persona desaparecida, y de las denunciantes, la cual contribuye a estigmatizar a la víctima en lugar de reunir elementos e indicios para comprender las circunstancias en las cuales ésta fue desaparecida, y quién es responsable.

A partir de todo lo hasta aquí relatado, se puede emitir la hipótesis de la existencia de un dispositivo de impunidad, conducido por actores que internalizaron representaciones negativas de lo femenino, y que desde éstas toman decisiones sobre lo que se debe o no investigar, y sobre el valor que tiene o no una víctima. Estamos ante una institución patriarcal, cuyas prácticas contribuyen a reproducir la dominación masculina.

Las dudas: ¿quién y cómo se desapareció a una trabajadora del CIESAS?

Todas las personas que conocimos a Mayela en el CIESAS durante los seis años en que ahí laboró, coincidimos en que es una persona profesional, responsable y rápida en la ejecución de sus tareas, siempre atenta con las y los estudiantes, sonriente y de caminar apresurado. Amante de la natación, fue seleccionada para competir en los Juegos Panamericanos, y disfruta del rock pesado. Siempre activa, estudió una maestría a la par de su empleo como secretaria técnica de nuestro posgrado; además de ser madre. Al estar separada del padre de sus hijos, la mamá de Mayela contribuyó a la crianza de sus hijos.

Sus colegas sabíamos que para solventar los estudios de sus hijos buscó otras fuentes de ingresos (arrendamiento de departamento y venta de casas), también fuimos testigos de que la persona con quien se casó en 2019 resultó ser violenta, por lo que tuvo que enfrentar procesos legales y gastos, y necesitó terapia. Y luego vino la pandemia.

A partir de marzo 2020, los colegas quedamos confinados en nuestros hogares, preocupados ante el contagio, afrontando la crisis de cuidados en nuestros hogares, y las exigencias del teletrabajo. La pandemia nos desvinculó. Mayela quedó aislada de su grupo de trabajo, y en julio supe que había sufrido un accidente, y me comuniqué con ella por WhatsApp, como acostumbrábamos. Conocí las fotografías de su cuerpo herido después de su desaparición, y los testimonios de los colegas que la vieron en aquel tiempo coinciden en que no se trató de una caída, como Mayela les dijo, sino de una muy probable golpiza. ¿Quién quiso someterla a la fuerza? ¿Quién buscó dominarla al grado de que al mes seguía teniendo muchos moretones y una cortada aún profunda en el antebrazo? En julio Mayela ya estaba separada de su exmarido, quien ahora radica en el extranjero, por lo que estas preguntas están sin responder.

No obstante los antecedentes, a dos meses de su desaparición, aquel evento violento no estaba siendo investigado. Se hizo caso omiso al llamado



que desde el CIESAS[4] hicimos a las autoridades ministeriales de investigar su desaparición con enfoque de género, también del testimonio que el jefe de Mayela dio a personal de la Comisión Local de Búsqueda en agosto. Según otro principio rector "la búsqueda debe tener un enfoque diferencial", por lo que sus colegas fuimos a aportar pruebas a la Fiscalía y testimoniar por voluntad propia en octubre, ante la evidencia que los policías ministeriales no pensaban considerarnos como testigos pertinentes.

Incluso, la manera de recopilar testimonios e integrar la carpeta de investigación contribuye a presentar a Mayela como una persona culpable, mas no como una víctima de desaparición. ¿Quiénes tienen la responsabilidad de integrar la carpeta? Los agentes y policías ministeriales, quienes seleccionaron qué es pertinente, y qué no. Por ejemplo, no incluye las sábanas de llamadas que el GEBI tuvo en su poder desde agosto, ni ciertas informaciones aportadas por las denunciantes al inicio. En suma, se construye un perfil criminológico de la víctima de desaparición, en lugar de investigar quién(es) es responsable de su desaparición, para su localización.

¿Quién o quiénes desaparecieron a Mayela? La hipótesis principal de los policías investigadores es información reservada. Se sabe que la última persona con la que se le vio no ha sido entrevistada, y que, después de la desaparición, los policías ministeriales contactaron a este individuo por teléfono, pero luego ya no contestó las llamadas. A la fecha, esa persona sigue sin ser objeto de una orden de comparecencia. Ni sus familiares ni sus colegas conocemos a esa persona. La pregunta es ¿por qué no ha sido llamada a declarar? Es por esta razón que el 10 de septiembre las denunciantes interpusieron una queja ante la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Nuevo León. También es por ello que familiares y colegas hemos preguntado ante los medios de comunicación: ¿por qué el Fiscal General de Justicia en Nuevo León no exige resultados a la Fiscalía Especializada en Personas Desaparecidas?

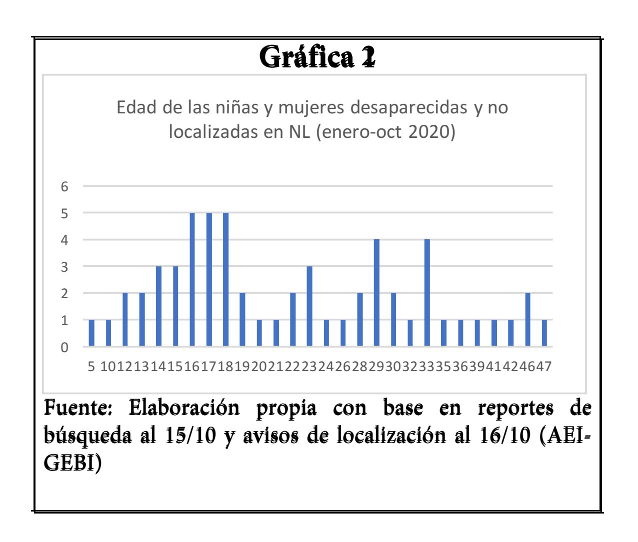
[4] Rueda de prensa del 16 de agosto de 2020.

Un análisis del contexto en que ocurrió la desaparición de Mayela Álvarez

a) Las desapariciones de mujeres en Nuevo León: delitos de trata y feminicidios al alza.

El caso de Mayela, desgraciadamente, no es el único. En Nuevo León, las desapariciones de mujeres han ido al alza en 2020,[5] y las niñas y mujeres desaparecidas y sin localizar a partir de agosto de 2020 repuntaron en relación con los meses anteriores. Además, desde enero 2020 a la fecha, destacan las desapariciones de adolescentes de 12 a 18 años.

Gráfica 2



Fuente: Elaboración propia con base en reportes de búsqueda al 15/10 y avisos de localización al 16/10 (AEI-GEBI)

[5] Séverine Durin, 27/10/2020, *El temor fundado a ser desaparecida. Niñas y mujeres sin localizar en Nuevo León*. Disponible en https://verificado.com.mx/el-miedo-fundado-a-desaparecer-ninas-y-mujeres-sin-localizar-en-nuevo-leon/



Sabemos que el destino de las jóvenes desaparecidas en México suele ser la trata para fines de explotación sexual.[6] Por lo mismo, es preocupante saber que en Nuevo León creció el delito de trata en los últimos años,[7] sobre todo en el municipio de Monterrey, con un 70% de las averiguaciones previas o carpetas abiertas por trata entre 2015 y 2019. 75% de las víctimas de trata son niñas y mujeres, y destaca 2018 como un año con numerosas denuncias de varones víctimas de trata.[8]

La impartición de justicia en la materia arroja resultados preocupantes. Sólo cinco personas fueron sentenciadas entre 2012 y 2018,[9] cuando esperaríamos que ante tal alza se busque desmantelar las redes delincuenciales que permiten el ejercicio de la trata.

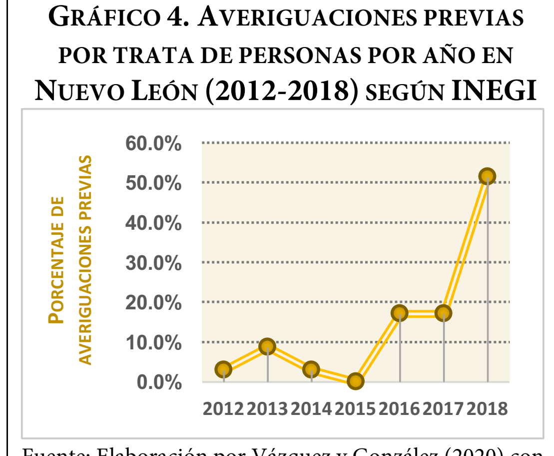
Gráfico 3. Averiguaciones previas por trata de personas por año en Nuevo León (2015-2019) según SESNSP



Fuente: Elaboración por Vázquez y González (2020) con base en información del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP).

Así mismo, los feminicidios en Nuevo León no han dejado de aumentar, a pesar de que en 2016

Gráfico 4. Averiguaciones previas por trata de personas por año en Nuevo León (2012-2018) según INEGI



Fuente: Elaboración por Vázquez y González (2020) con base en información del Instituto Nacional Estadística y Geografía (INEGI).

se lanzó en 5 municipios una alerta de violencia de género en contra de las mujeres.[10] "El delito de feminicidio ha mostrado un aumento drástico en el periodo de 2016 a 2019. En 2016, el SESNSP reportó tres casos; en los años posteriores los casos clasificados como feminicidios tuvieron un drástico aumento con un total de 43 en 2017, 74 en 2018 y 67 en 2019".[11] En 2020, Nuevo León encabeza la lista de feminicidios en el norte de México, con 50 lamentables casos de mujeres asesinadas por razones de género entre enero y septiembre de 2020.[12] Las desapariciones de mujeres también son la manifestación de

[6] López Marroquín, Scherezada. (2019). Desaparición, esclavitud y trata de personas: situación de las mujeres en México. *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, *26*(74), 163-181. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882019000100163&lng=es&tlng=es

[7] "Algunos datos para un diagnóstico sobre la trata de personas en Nuevo León", Alejandra Vázquez Chavarría y Adriana González Veloz, 18 de octubre de 2020, informe sin publicar.

[8] En cuanto a las causas penales, son por trata con fines de explotación sexual o trata en general, no las hay por trabajo o servicios forzados, ni tráfico de órganos.

[9] No se sabe si la sentencia fue condenatoria o absolutoria (Vázquez y González, 2020).

[10] Apodaca, Cadereyta Jiménez, Guadalupe, Juárez y Monterrey.

[11] México Evalúa (2020). *Hallazgos desde lo local 2019. Seguimiento y evaluación del sistema de justicia penal en Nuevo León*, p.5. https://www.mexicoevalua.org/hallazgos-desde-lo-local-2019-nuevo-leon/

[12] Destacan Monterrey con 18 feminicidios y Juárez con 13. Véase *Información sobre violencia contra las mujeres (Incidencia delictiva y llamadas de emergencia 9-1-1), septiembre 2020*, Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, en: https://drive.google.com/file/d/1p9M_mt-4jmn3CE8lB9qEu0sYlLAO-67fp/view?usp=sharing



feminicidios encubiertos por sus perpetradores, y de un sistema de impartición de justicia que descalifica a las mujeres violentadas.

b) Impunidad ante la desaparición forzada en Nuevo León

En la entidad, las desapariciones forzadas no son un fenómeno nuevo, durante el periodo de represión conocido como la Guerra Sucia, Rosario Ibarra de Piedra creó el colectivo Eureka luego de la desaparición de su hijo Jesús. Con la militarización de la política de combate al crimen organizado a partir de 2007, repuntó brutalmente el fenómeno de la desaparición. Según el registro de la Comisión Nacional de Búsqueda, desde 1964 a la fecha, 4,767 personas están desaparecidas y sin localizar en Nuevo León, entidad que ocupa el quinto lugar después de Tamaulipas, Jalisco, el Estado de México y Sinaloa.

Nuevo León fue uno de los primeros estados en aprobar un marco legal en materia de desaparición forzada (noviembre de 2012), lo cual sucedió con el impulso de las víctimas organizadas en torno a Ciudadanos en Apoyo a los Derechos Humanos AC, y con el apoyo legal de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidos por los Derechos Humanos en México, sin embargo, el delito está quedando impune. Solo se cuenta con dos sentencias, una en 2015[13] contra un subteniente del Ejército, y otra en febrero de 2020 en contra cinco efectivos de la SEMAR, por hechos ocurridos en 2013.[14]

[13] http://cadhac.org/sentencia-por-desaparicion-forzada-un-golpe-a-la-impunidad/

[14] https://www.proceso.com.mx/nacional/estados/2020/3/6/por-desaparicion-forzada-en-nl-sentencian-22-anos-de-prision-cinco-efectivos-de-la-semar-239546.html

¿Por qué razones no parece ser posible sentenciar a las autoridades responsables de la desaparición de personas? Esto es especialmente preocupante si, de acuerdo con el *Observatorio sobre desaparición forzada e impunidad*, en Nuevo León 46.76% de los perpetradores de las desapariciones han sido agentes estatales, destacando el nivel municipal.[15]

c) Baja de la eficiencia del sistema de justicia penal en Nuevo León

Recientemente, *México Evalúa* presentó un informe sobre el desempeño del sistema de justicia penal en Nuevo León.[16] Ahí, la organización da cuenta de que 93.1% de los delitos denunciados en 2019 quedó impune (por debajo del promedio nacional de 83%), y que el tiempo para la determinación de una carpeta de investigación aumentó de 311 días en 2018, a 423 días en 2019. Esto ocurre a pesar de que el número de policías ministeriales y de peritos o forenses se encuentra arriba del promedio nacional, con 20.8 y 1.7, respectivamente.

En el caso del delito de desaparición, en 2019 no se abrió ninguna carpeta por desaparición forzada, y del total de carpetas, 1.3% lo fueron por desaparición. Al respecto, llama la atención que en 64% de los casos, la Fiscalía se declaró incompetente.

[15] "Informe sobre Desapariciones en el Estado de Nuevo León con información de CADHAC", 2017, FLACSO, disponible en: https://www.flacso.edu.mx/sites/default/files/observatorio_-_informe_nuevo_leon.pdf

[16] "Hallazgos desde lo local 2019. Seguimiento y evaluación del sistema de justicia penal en Nuevo León" disponible en: https://www.mexicoevalua.org/hallazgos-desde-lo-local-2019-nuevo-leon/



d) Colectivos de familiares de personas desaparecidas y la administración del dolor

El contexto político es conservador. En el congreso del estado, el Partido Acción Nacional cuenta con 35.72% de las diputaciones, seguido del Partido Revolucionario Institucional (19.04%), Movimiento de Regeneración Nacional (16.67%) y de Movimiento Ciudadano (14.29%). En el ámbito de la atención a víctimas y derechos humanos, desde finales del año 2018 se espera la designación de una titular de la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas, y desde abril de 2020 la presentación por el Congreso de una terna para ocupar la Presidencia de la Comisión Estatal de Derechos (CEDHNL).

Esta demora no puede entenderse sin considerar que el 6 de marzo de 2019, en tan solo tres días, el Congreso del Estado votó a favor de una reforma al artículo uno constitucional, que garantiza el derecho a la vida desde la fecundación, hecho por el cual la presidenta de la CEDHNL presentó un acta de anticonstitucionalidad ante la Suprema Corte de la Nación, aún sin resolver. Esa misma presidenta es quien no ha sido ratificada por el Congreso del Estado para un segundo periodo, a pesar de contar con el apoyo de las asociaciones civiles de promoción y defensa de derechos humanos.

Es en este ambiente conservador, de debilitamiento de la CEAV y de la CEDHNL, que los cuatro colectivos de familiares de personas desaparecidas lidian para ver garantizados sus derechos.

Los familiares de personas desaparecidas empezaron a reunirse de manera informal, y desde 2009 Ciudadanos en Apoyo a los Derechos Humanos A.C. (CADHAC) les asesoró en lo legal. Cobraron mayor visibilidad bajo el impulso del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad en 2011. A partir de 2012, el colectivo la LUPA[17] se escindió, por desacuerdos acerca de cómo relacionarse con las autoridades, y los métodos de búsqueda, dando lugar a la creación de FUNDENL[18] y AMORES de N.L.[19] Por razones similares, surgió Eslabones N.L. por los derechos humanos, y Buscadoras N.L. al inicio del año 2020. La impunidad en materia de desaparición forzada en el estado, sin duda, es un factor que merma la confianza en las autoridades y contribuye a escindir los colectivos, desesperanzados ante la falta de resultados.

Esto, a pesar de haber impulsado leyes y mecanismos para prevenir, sancionar y atender la desaparición forzada de personas. AMORES de N.L. y CADHAC impulsaron en 2014 la creación del Grupo Especializado para la Búsqueda Inmediata, en colaboración con la Procuraduría General de Justicia del Estado de N.L., que depende de la Agencia Estatal de Investigaciones. En 2018, como parte del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas, se nombró la titular de la Comisión Local de Búsqueda de Personas, quien fue coordinadora de Ministerios Públicos en la extinta Procuraduría. En suma, existe una atomización de los familiares de víctimas y un aparato estatal de administración del dolor, para buscar a las víctimas aún sin localizar, algunas desde hace más de diez años.

e) La otra pandemia: violencias hacia las mujeres y pérdida de redes de apoyo

Un último elemento por considerar es la pandemia del SARS-COVID19 que implicó la toma de medidas de confinamiento por las autoridades.

[17] Lucha Por nuestros Amores

[18] Fuerzas Unidas por los Desaparecidos en Nuevo León.

[19] Asociación de Mujeres Organizadas por los Ejecutados, Secuestros y Desaparecidos en Nuevo León



Los hogares se volvieron un espacio multifuncional, ahora transformados en escuelas, lugares de trabajo y clínicas improvisadas. Experimentamos ansiedad ante el contagio, las pérdidas económicas, el necesario acompañamiento a los hijos en sus actividades escolares en línea, el hacinamiento, entre otras situaciones estresantes. ¿Qué pasó con quienes no contaban con un hogar seguro? A nivel mundial, aumentó la violencia hacia mujeres, niñas y niños,[20] y en México, la Red Nacional de Refugios informó que de marzo a junio incrementó en 81% la atención brindada a mujeres, niñas, niños y adolescentes en comparación con 2019: "las mujeres en México estamos enfrentando dos pandemias: el COVID-19 y las violencias familiares que han incrementado y lo siguen haciendo durante la etapa de confinamiento, demostrando que el machismo, la misoginia y las violaciones a derechos humanos no están en cuarentena".[21]

Si reconocemos que para las mujeres víctimas de violencia de género, son fundamentales sus redes de apoyo, fincadas en personas seguras que pueden ser parientes, amistades, colegas de trabajo o terapeutas, el confinamiento contribuyó a desvincularlas de sus redes de apoyo, y fragilizarlas en lo económico y lo emocional.

#TeBuscamosMaye #NosFaltaMayela

Nuestra colega Mayela Álvarez fue desaparecida en este contexto de endurecimiento de la violencia contra las mujeres, alza de los feminicidios y de la trata de mujeres, baja de la eficacia del sistema de justicia penal, impunidad en casos de desaparición, prevalencia de intereses políticos conservadores, y desvinculación forzada de las personas de su círculo de amistades, colegas, incluso parientes.

Saber el 12 de agosto sobre la desaparición de Mayela, fue un golpe para las y los estudiantes, de quienes siempre estuvo muy atenta. Ellos impulsaron la movilización por medio de las redes sociales con #TeBuscamosMaye, mientras que sus colegas ahora somos parte de un dispositivo de apoyo para sus familiares, y portavoces de la exigencia de investigación para su localización. Ciertamente, el dispositivo de apoyo no tiene comparación con aquel que mantiene en la impunidad a quienes desaparecen a niñas y mujeres. Además de la necesidad de entender lo ocurrido en su contexto, la empatía es una fuerza transgresora ante el menosprecio creciente por la vida.

A 6 meses de su desaparición,
seguimos buscando a Mayela
y exigiendo a las autoridades
que investiguen su paradero.

[20] https://www.un.org/es/coronavirus/articles/un-supporting-trapped-domestic-violence-victims-during-covid-19-pandemic

[21] https://drive.google.com/file/d/1bQLKiH8jxhs-TyLONc0GbuwR8Yg_qzCG/view

Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.